



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح هو انسان آه لا يرتاب في ان حامل الضمير ذكر أو صريحاً وهو انبي اذ خصوصية
 انها جارت من تلقا لام التعريف فهو لا يحدش صراحة فان قلت ان لام التعريف مع
 ذيلها كلفظة واحدة فيقول على تضمن الموضع بهذا الاعتبار وان انبي ان حمل على فرد الكمال
 كما سيجي من الشارح فيكون المطلق مجازاً عن اخصا فيستغنى فلم يبعد بهذا الوجه لكنه بسبب
 في نفسه بعدا اما دل فلان كونه لفظا واحدا لشدة الاستزاج انما هو في الاحكام اللفظية
 من ظهور الاعراب في الآخر كونه لفظ مركب حقيقة والمركب انما يدل على معناه بدلا لكل جزو
 على معناه مطابقة كما نص عليه السيد قدس سره ولفظ نبي الذي هو جزء لفظ انبي وال
 على معناه واللام يدل على التعين فموضع الضمير ذكر صراحة واما البعد الثاني فنظا هر لان
 اختيار المجاز حتى يخرج ذكر الموضع عن الصراحة مالا وجه له والتعريف سمي حقيقة وهو لفظ
 او لفظي وهو المناسب لسان عبارات اهل الملة من القدماء وهو منقول منهم ايضا
 فانهم كثيرا ما يوردون التمثيلات ونحوها في التعريفات والتخصيص بالانسانية اما لانه لفظ
 نبوة الملائكة عليه السلام واما ان لم يتفق على نفي النبوة عنهم وتيقه نظر لمن له قدم را سخ
 في العلوم واما لان البحث عن نبوة الانسان وليس اشارة على الرجل لدخل مرهم فان
 القول بنبوتهم جميع بل لانما سياتي في المقادير فياخذ بصح وتيقه اشارة الى انه لو كانت

ثبت ثبوت المرأة لدخلت وآيضا اشارة خفية الى معنى الكمال فان الانسان معنى عنه قوله
 لتبلغ ما وحى اليه آه الوحى هو الاشارة والسفارة والاتقاء في القلب والقول الخفى والموجى
 هو الله تعالى ولا يتوهم انه تعريف الشئ باخذ المعرفة فيه فان العرف جرى بتفصيل الوحى
 بالاتقاء في قلب رسول قوله وعلى هذا لا يشل آه بيان للواقع بان الذى شاء ذلك
 لو كان كما قيل فى نريد فلا يشمله التعريف ذمية اشارة خفية الى ان ذلك الشخص لو جبر
 كان نيبا البته فوجب ان يعرف بوجه يشمله فان الكتاب الحكيم نطق بان ما خلت له الاوهام
 عليه ما نذره اى نبى والنذير نفسه مخصوص بدلالة بعض كما قيل فى ان الله على كل شئ قدير
 فهذا ما نذره وهو المدعى واما عليه نذره وهو متبع فلم يكن موجى اليه من ان نقض التعريف فعلى
 الناقض عدة تصحيح دخول ذلك فى عالم الواقع والوجود واما زيار بن عمرو فاكثرت على
 انه حين ثبت شغل الشريعة واشتغل بغيره ان اجمالية كان ممنا من نبى نومه بالتوجيه
 والاسلام واليه يشير كلامه س اربا واحدا ام الف رب ادين اذ انقسمت بنا الاوهام
 تركت الالات والعزى جميعا لك يفعل الرجل البصير وكلام الملل ودخل ايضا
 ما كل الله ويضم على انه ما كان تبع النبى ولكنه اطلع بصيرة قلبه واما استبعد والافلاج
 بلا توسط نبى بل جودا بقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته اى ارسال الرسل
 وانزال الكتاب لاتبعت الشيطان الا قليلا اى عنكم وآية ميل كلام الواسل للنبى اعزى
 الضخ الاكبر محى الدين العزى فى الفضل يعقودى من خصوص الحكم فى الربانيين وعلى
 هذين التقديرين ليس زيد موجى اليه نقل لما سارح عن البعض الا بما واليه ولا بد للمدعى من تصحيح
 الا ان يقال هذا التعريف ما شور عن علماء الاسلام واما وجه اختلاف فيه فانظروا ان مدعى
 الايجار ايضا عرفت آو انه عرفت لا بين التكلفان عرف بذلك في نفسى كلام انه ينقص التعريف على ذلك
 التقدير فله ان عرفت به التكلف آو انه نقض بالافراد المقدرة كما نقض تعريفه الجسم
 بالتفخين وعرفت التفخين بحشو ما بين السطوح الجسم الغير المتناهى واصح التعاريف ان
 يشمل كل فرد من افراد المعرفة والكوجبه الاول هو انظروا لا ستراحة عن هذه التكلفات
 المدروسة فافهم والتكلف اخذ المفارقة المفهومية من التبليغ اعلم من الاعتبارى كما قيل

س
 على ان
 من ان

في المعاجم والمعالج على نقل من الشارح ووجه الضعف المشار اليه باللم بعد الانعام العموم
قوله وقد يخص آه رده عليه قوله تعالى وكان رسولا نبيا في شان اسميل عليه السلام فان
اولا وابراهيم عليه السلام ممن هو قبل موسى عليه السلام كانوا حلتهم شريعة ابراهيم عليه السلام
ولا يحسن ان يكون الرسول في الكريمة بالمعنى المراد من معنى اللزوم التكرار فان قيل
ان المراد بالكتاب اعم من ان يكون منزلا عليه او كان حاظلا اليه ويكون عطف الشريعة
على الكتاب تفسيره بالمراد بها المتجودة قيل بعيد فانه حينئذ اخصية الرسول في خفاء
آلا ان ثبت ان نبيا ما كان حاظلا للكتاب ولان الانبياء الذين بعد موسى عليه السلام وقبل
يسى عليه السلام كانوا يحملون كتاب موسى عليه السلام والذين قبل موسى عليه السلام وبعد
ابراهيم عليه السلام يحملون صحف ابراهيم عليه السلام والفرق الاول اكثر من الف بكثير
فيكون الرسول بهذا المعنى اكثر بكثير من الالف مع ان العدد الذي قيل في الرسل لا يزيد
على ثلثمائة الا ليسر آلا ان يقال ان للرسول معنى آخر سوى هذين المعنيين والتعدد على
ذلك المعنى وعلى هذا لا يرد النقص بخلافه ولكن الجواب بان المراد بالرسول ما هو في
اللفظة اى السفير وبالنسبة المبلغ الى الخلق احكامه تعالى اقبل المعنى المراد للنبى وبالنسبة
ما هو في اللفظة اعلم انه ورد في حديث الشفاعة المخرج في الصحيحين وغيرهما ان نوحا عليه السلام
كان اول الرسل وهذا نص في انه لم يرسل قبله رسول ولا شك ان الانبياء كانوا قبله
كآدم وشيث وادريس عليهم السلام وكانوا حاليين بالشرائع التي كانت عندهم وقد نقل
انه نزل الصحف على آدم وادريس فكانت عندهم كتاب وشريعة مع انهم لم يكونوا رسلا
غلا بد ان يكون للرسول معنى آخر غير ما ذكره الشارح والذي يفهم من الفتوحات ان
النبى من جاءه انخبر من الله تعالى ما كفى والنبوة قسان نبوة تشرع وهو مجي الوحي بالاحكام
الشرعية ولهم الاخر مجي انخبر باليس فيه تشرع وهذه النبوة يكون في الالاء ايضا
ولعلم بهذا المعنى يطلق الشيخ فريد الدين العطار النبى المطلق على امير المؤمنين عثمان بن
والتبادر من لفظ النبى نبى التشرع فلفى التشرع ان يدعوا خلق الى ما دعى اليه
من التشرع فمن قبل منهم فهو من يجرى عليه احكام المؤمنين ومن لم يقبل لا يجرى عليه

في شرح العقائد
على وجه
البيان

فرقة واحدة فالزيادة لا يضر وهذا بعيد من وجه فان المراد الا فتراق في العقاب الى الفرق
المعدودة ولا شك ان عقاب الكفرة قبيحة في نفسها فجعلها واحدة غير ملائم وذهبنا الى
اخر وهو انه قد روي عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بني اسرائيل
افترقت على الاثنين وسبعين ملة وتفرقت امتي على ثلث وسبعين ملة كلها في النار الا
واحدة قلايب في ان هذا الحديث بظاهره يدل على ان الكفرة ليست بدخلة في الامة
ومن ههنا يندفع توجيه آخر وهو ان الفرقة الضالة هم الكفرة والهدية هم المؤمنون
باسمهم وتوجيه ايضا تعيين النبي صلعم الفرقة الداخلة في الجنة لان المؤمنين كلهم ليسوا
على النبي وصحابه عليه قوله للتأكيد وتوجيه مراده ان السنين لتقرير الحكم كما قالوا ان التأكيد
لا التأكيد لغوي على ما آل اليه القرا باغنى ثانيا يحمل الاستقبال على القريب ثم تأكيد
بالسين ولا يخفى عليك ضعفه واما ما قاله اولاً فعندنا انه يؤل الى ما صدرناه قال
التأكيد تصرف في السين ويستل على عن قريب ما عليه وهذا المعنى كما قالوا في قول الشاعر
سأطلب بعد الدار عنكم لتقر بوابه وتسكب عينا مني الدموع لتجربا اي طلبى البعد
وارق البتة وتوترى الكشاف لو جدت انه يحمل سين على هذا المعنى في غير موضع فظهر
ان هذا المعنى متعارف لا تصرف فيه كما قال القرا باغنى ظاهرا قيل عليه بوجه الاول ان
السين قد ثبت وضعها للتأكيد والاستقبال معا لان التأكيد معنى مجازي فالترديد
الذي وقع من الشارح بين التأكيد والمعنى الحقيقي الذي هو الاستقبال ببيان
علاقة المجاز بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب غير واقع في موضعه ويكون الجواب بتعليم
حقيقته ذلك المعنى بان التردد الواقع من الشارح هو التردد بين التأكيد المعنى
كما في قوله تعالى ولسموت يعطيك ربك فترضى فان اللام كانت لتأكيد الحكم مع اكانته
وقد غلصت للتأكيد المقصود التنظير ولتعمقه الحقيقي هو التأكيد مع قربته الاستقبال
ان قيل فما الحاجة الى تعيين العلاقة فان التجريد لا يحتاج الى علاقة زائدة قيل لعلنا ظاهرا
ان ههنا علاقة اخرى واضحة مقرية الى المعنى الحقيقي ويمثل ان يكون ذلك جهلا بغير
وقوع المستقبل فان المعنى حينئذ ان الافتراق واقع البتة بالفعل فيمكن ان يقال

لما في
فان كان
لما
وبين
المراد

ان يستقبل كيف تفرقان الافتراق في ثانی الحال فاجاب بان ما هو آه ولذا وقع في
المثل السائر ما بعد ما فات وما اقرب ما هو آت وآت في انه لا بد للتسوية بين الحقيقة
والمجاز من علاقة مرجحة لهم اذ سمع من ائمة اللغة ان الحقيقة مما اكثرت يعرض عن المجاز
وهنا الحقيقة صحيحة كما يقتضيه التسوية ويمكن ان يقال ان المقصود من التزويد هو
ان كلا التوجيهين صحيحان لكن في المجاز من المبالغة ما ليس في الحقيقة كما انه اشار عم
الى ان الافتراق واقع حالاً فكل من كان في هذه الحالة لا بد له ان يميز ذلك التصحيح عقلياً
بالمصاحبة معه واخره خصاً ليكون مصداقاً لما انا عليه وصحابي فينبغي عن النية ان وليس
لبسه الغفران فغنى الحديث نص على الافتراق وسوق اليه واشارته الى الرشاود مثال
هذه النكتة وان لم تخرج المجاز فلا محالة تصحيحه والثالث انه قوله ولست اعطيك
آه ان ادا ان سوف يجره ذلك كيد غير واضح وان اراد اللام فايضا كذلك فان المجاز
كيفية وجود العلاقة لا يعرف على السمع وان سلم فلا بد من السمع في السمع لعدم القياس
في اللغة والجواب قد مر فان المقصود التظهير لا الاستدلال بالسمع ومثل هذا اكثر مما شئنا
مخلص اللام للحال بالهت التعريف في يا الله فانها كانت معوضة واصله وفي النداء
تمحضت للتعويض حتى قطعت زمان رايت الكشاف وجدت ما يشهد لما قلنا في غير موضع
فلنذكر بعضها للتيسار كيب التصديق قال في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
قالوا انما نحن مصلحون وكان افساداً لمنافقين انهم كانوا يولون الكفار على المسلمين
فاشار اسرارهم اليهم واعزتهم عليهم وذلك ما يودى الى تبيح الفتن بينهم ولما كان منهم مؤيداً
الى الفساد وقيل لهم لا تفسدوا كما يقول الرجل لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك
في النار اذا قدم الى ما عاقبه هذا فامل قوله اشارة الى ان آه معناه ان المعنى الحقيقة
للمسلمين هو استقبالي القريب بالنسبة الى زمان التكلم وهنا يريد بالنسبة الى زمان الحيوة
فدلالة اشارة بهذا النحو والباعث على هذه الدلالة ان المراد بالافتراق الى تلك الفرق
الافتراق في العقائد كما هو مرضي الشارح وغيره من العلماء ولا شك ان افتراقهم
في زمان الحيوة لا يقع فاعلم مع حضورها لدى المطلق وهو النبي عليه السلام كيف يسيو لهم الاطلاق

ولا مجال لهم الا الى ميدان الرجوع اليه واذا رجعوا اليه فلا بد من الاجتماع فانهم حينئذ
 افتروا كفرا فخرجوا من الامة قالوا قرب ليس الا الاستقبال بالنظر الى زمان الحيوة ولا يدور
 ما قيل عليه من انه لا فائدة في هذه الاشارة فانه معجز من تلقاها خبارة به الغيب وسواها
 كان في الحيوة ام بعد ما قوله توهم الاستدلال به فانه لا ضرورة لنا ان نحمل على الاصول
 مطلقا ولا على ما يشمل الفروع ايضا ولا على الفروع فقط بل يجوز ان يكون المراد الافتراق
 الى فرق افتراقا معتبرا بمعنى ان كيف بعضهم او يفسق قريبا من الكفر ولا يحسن الاقتصار
 على الكفر على ما قيل فان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا على انه حينئذ لا يصح التاويل
 الا في بقوله من حيث الاعتقاد لدفع الشبهة فان اختيار التحليل ممكن فاشارنا التقييد
 على الاطلاق المضموم من الحديث في غير موضع قوله وقد يقال آه لا يقال لا فائدة في
 التعيين في العدد المذكور ليس له متون وليسوعون تساو ومن حينئذ لان انبي صلى الله
 عليه وسلم ناطق بالوحى ولا يجد ان الوحى ينزل لوصولهم الى ذلك العدد وسكت عن
 غيره في ذلك الوقت لمصلحة لا يعلمها الا هو قوله من حيث الاعتقاد آه فان قلت هذا
 مخالف لما هو المضموم من الحديث ليس ما انا عليه واصحابي مطلقا وايضا القرينة عليه
 قلت لما توأمت النوايس الالهية والنبوتية على ان المؤمن لا يخلد في النار
 فلا بد من التوفيق وذلك بالتقييد للدخول لا يصح لان الاستثناء لا يصح من الدخول المطلق
 واما القرينة فقبل عدم استقامة المعنى ويجوز ان يكون القرينة مستفادة عن نسق الحديث
 تصويره انه قد تقرر في موضعه ان الحكم المتعلق بمعنى الفعل يفيد المعلولية كقوله صلعم ان
 ما عرأني فزحم وقد مر ان المراد الافتراق في العقائد في مستغرق هتي وعليه جعل الشرائع
 العلم وايضا لو لم يرد الافتراق في العقائد لاداد الفرق على العدد المذكور وهو ظاهر فيفيد
 عليه الافتراق الى تلك الفرق للنجاة والهلاك فخرج احصاء ان افتراقهم في العقائد اى
 افتراقهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى مخالفة للاولى موجب لانك لو صفيت اى لملك
 البواطل ونجاة الصواب الفرى عليه النبى صلعم واصحابه برز فواحدة منهم على عقايد النبى
 ومجابه وهما توجيه آخر وجيه انه لا يرد احصاء في العدد كما مر من هشم ومثا ويراد الافتراق

على ما قلنا
عبركم

على ما قلنا
عبركم

مطلقا سواء كان في العقائد والاعمال فتارك لصلوة فرقة وقطاع الطريق اخرى يراود
 للدخل مطلقا فالمعنى ان الامة مفرقة الى الفرق الكثيرة كلهم داخلوا فيهم الا واحدة منهم
 وبها وليا و الله تعالى العارفون باسراة السالكون مسلک النبي صلعم وصحابه كثرهم استعملوا
 فان قلت ان المجانين وامثالهم داخله الجنة وهم ليسوا على طريقة النبي صلعم وصحابه قلت
 هم موضوعون عن الاحكام الدينية كما في اكثر اخطايات فانها مرتفعة والمنشأ واحد ويراد
 الا فتراق في العقائد فتقول من هم على عقايد النبي صلى الله عليه وسلم من مسألة التوحيد وكيفية
 المعراج وغيرهما ليعلم لا يصح فان مثل هذا الكامل يخاف ربه بنبي نفسه عن الهوى وان
 عصي احيانا فخصيانه مغفور في الاحسان وطفيلانه مستور في الغفران وعلى هذا
 لا يبعد القول بان مصيئة الناجية مغفورة الا ان حرب الله هم الغالبون والاسلاك
 ان تحمل الافراق على الافراق في الدار الآخرة بحيث انه يفرق الله تعالى في الآخرة الى
 فرق بعضهم في الاسفل وبعضهم فوقهم كذا كلهم في النار الا واحدة وهم مبررون عن نفيهم
 لكن الحديث المروي عن ابن عمر رضي الله عنهما يابى عنه ذلك ان تحمل ذلك على الافراق
 في الدنيا على هذه الفرق السليمة في الآخرة ولا يلزم بعد هذا ولعل ما قاله القزويني من ان المراد
 ان كل واحد من تلك الفرق داخل النار الا واحدة فان كلها لا تدخل بنبي صلى الله عليه وسلم
 على الجميع قد يقارن الحكم على الافراد كما يقال هذه الجماعة تدخل الجنة فانه لا يمكن دخولها
 الا بدخول جميع الاجزاء ولما كان النبي صلعم جعل الناس فرقا وحكم بان كل واحد من تلك
 الفرق تدخل النار وتشتي واحدا ولا يمكن دخول الفرق الا بدخول احادها فان الفرق اسم
 المجموع ودخول البعض دون البعض يابى عنه ودخول الجميع لازم من ذلك عدم دخول الفرق
 الواحدة وهذا بان لا يدخل واحد من احادها وهو بعيد كما في الشرح واما بان يدخل بعضها وهو
 المتيقن فانه دفع الابرار باقيل من ان لفظ كل اذا اضعف الى المعرفة للمجموع لا يفيده شمول
 الاجزاء وهو متار واية كلام وكذا كلها فاسحا للضمير اما الفرق او الفرق وعلى التقديرين
 فكل مضاف الى الجمع المعروف والمفرد المنكر وكلها لعدم الافراد كما يشهد به كتب الفقه
 فلهذا الحديث بحسب التبادر الى الافهام لا يقتضيه المعنى الذي افيد فيها قوله جمع صواب تبكي

سنة
 العقائد
 في كلام

اعمين كسفر جمع سافر ولم يقل جمع صاحب لان فاعلا لا يجمع على افعال لكن جوده يقتضيان
 وغيره والمراد بالروية في صاحب اللقاء فيمثل صاحب الاعمال قوله طالع صمته اولاً بهذا الـ
 الحمد وثون والشافية واما الحفية فيشترطون عن الاصحاب طول الصعوبة وهذا ظاهر فان المتبادر
 من الصحابي وصاحب فلان اختصاصه بالصعوبة ولذا لا يعد الواسدون في الاصحاب عرفاً
 ويؤيد ذلك ايضا احكام بعدالة الصحابة كلهم كما لا يخفى قوله ما يتعلق آه اى عقيدة وهى العقيدة
 التى يتعلق بها الازمان وتعلق الفرض على الذى هو حصولها نفسها فى القلب بنفس عقيدة
 فقط والمراد به المحض المصدري فخرج احصاء العقيدة المرادة ههنا عقيدة ما يتعلق الفرض
 على نفساً محققاً وبأحكام الشرائع فانها عقايد لا يتعلق الفرض على باعقادها فقط بل
 بل على ايضا قوله وهم الاشاعة ومن هو فى طبقته كما تترتبة فانها لا يتخلان الذى بعض
 الفروع التى لا ينسب به احدها الاخر فجاءة احدهما توجب نجاة الاخر قوله كالمعترضة آه فافهم
 يفرطون فى متابعتها العقل حتى جلولاً ما يقتضيه عقولهم اصلاً واجسلاً لا يتبع مع قطع النظر
 عن مطابقة الاحاديث النبوية والنواميس الالهية فان وافق الناسوس فيها والا ياولوا
 الى ما يشتهيه عقولهم فان قلت بما عرفت ذلك قد كانوا ادعوا بطل ما ادعى غيرهم قلنا عرفت
 ذلك باستبعاد اعم العقائد على ردها الشرائع النبوية التى لا يحتمل التأويل ثم تأويلهم
 ان تأمل من لم ادنى مسكة لاستبعادها كالميزان والصرط وغيرهما ولكن قالوا قد بذلنا الجهد
 بحسب لطاقة قادى الى ما ادعى ومن طرق الكل ان العقل اذا عارض النقل يقدم
 كما قد تم اكثر التأويلات على اكثر المنصوص لمعارضة العقل قيل لهم الامر على خلاف ذلك
 فافهم لو بذلتم الجهد لما عقدتم بجمود الاستبعاد ليس انكار الصراط منكم الا لا حاكم جاور
 الانسان على جرم دقيق من اشعر صدره من لحيته مع ان قدرة اسد غير عاجزة عنه قتال
 وفى القربا بغية نبى استرسالهم مع العقول على مسالكهم والقيح العقلين فالمعترضة
 قالوا انها لا شيا بحسب نفس الامر بحيث لو لم يرد به الشرع كان حسناً ايضا وظاهر الشرع
 قد عالت كسنة وقد يوافق والموجب الاتباع لما فى نفس الامر اتفاقاً فبما يتفقون
 فى اول الامر حتى يحيد واما فى نفس الامر مخالفاً لهما فلو كان وجداً سواً فبما فيها وهذا

بظاهرة فاسد لان احسن والقيح العقليين في العمليات ودون العقائد ولان الماتريدية
ايضا يقولون بعقلية احسن والقيح وهم من حزب الاشاعة ولما يقال من تبطل نفس
الامر واجب لكل احد من الفرق وليس اتباع الشرع اشرف لان اشرف شيك الواقع
ولما يقدم العقل على النقل عند الكل ولعل مراده امر فالمراد ان في تحصيل العقائد حسنا وجمالا
فانهم افرطوا في تلك المسألة ولم يسلكوا طريقها وان قوله حتى يجرد آه ليجر استبعادهم فيرجع
الى ما حرراه وتحقيق قول القائل ان المعتزلة لما قالوا باحسن والقيح العقليين في الفرق
وادعوا ان القبح في الافعال ملزوم لترتب العقاب انكروا الشفاعة للمذنبين والعفو
او جوا على الله تعالى تعذيب المذنب لان اتباع نفس الامر ضروري وانفكاك الملزوم
عن اللازم متعني بالذات فستحيل عليه تعالى فادلو انصوص المغفرة والشفاعة مع كونها
نصوصا مفسرة محكمة غير قابلة لتاويلاتهم واما نحن معشر الماتريدية فانا وان نقول
باحسن والقيح العقليين لكن لا نقول بلزوم ترتيب العقاب بل في القبح استحقاق ترتيب
العقاب ان شاء عاقب وان شاء عفى بالشفاعة او بدونها والاخذ بالعدل والعفو
من الحكم فالقول باحسن والقيح العقليين على ما يقول المعتزلة يفضي الى فساد اكثر العقائد
الحقة ورد النصوص المفسرة بخلاف قولنا بعقلية احسن والقيح فانهم فانه لمحق عزيز قوله
كالشيعة انه لا درس ما اذا ارادتم بهذا فان اراد ان الشيعة يتبعون معصوم لانهم
مجدونهم عند نفوسهم بقطع النظر عن ورود الشريعة وان كانت مطابقة لتجديدهم
لا لانهم من حلة شريعتهم محمد صلى الله عليه وسلم فهذا افتراء بلا اثر بل الشيعة حينئذ
اجبت الكفرة فباحقيقة وان ادعوا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فخرجون عنهم وان ارادتهم شيئا
فانهم عدول الامة حتى بلغوا العصمة فهم بالاتباع احق فهذا هو مطلوبهم فانكاره عليهم اما
لانهم ليسوا بعدول فواويلاه اولانهم عدول لكن لا يصح الاتباع فهذا كما ترى بل
نقول الاشاعة والشيعة سيان في هذا الامر فانهم ما يتبعوا الشافعي رضي الله عنه حال شريعته
احقهم عادلا بل على ما يقتضيه ظاهر العبارة واما بحسب الحقيقة فانه بين فاعل مقصوده
ان الشيعة لفرط شغفهم باعتقاد العصمة فهم يتبعون ما روي عنهم وان كان كذبا ولا ينظرون

الى كيفية الرواية ولا جله يردون الاحاديث لصالح فهم سيترسلون معهم ويزعمون
ان اتباعهم شريعة ابيهم صلى الله عليه وسلم كاتباع الانبياء وبنى اسرائيل شريعة موسى
فقال وليكن تقرير كلامهم بان الشيعة لما رأوا العصمة في الائمة جعلوا اقوالهم مثل قول الرسول
صلى الله عليه وسلم وزعموا مخالفة اقوالهم ضلالا ليل كفروا ان كان اقوالهم في الفروع الاجتهادية
حتى ضلوا الصحابة رضوان الله عليهم العياذ بالله وكما ابدى قول مروياتهم الباطلة حلتها
اذ لم يجدوا في اقوال الائمة واقفا كان رحمهم هذا ليسوا على ما ينبغي عليه السلام وحاجبه رغبهم خارجون
عن الفرقة الناجية والاشعة فانما يتبعون الشافعي لان الشافعي يردى الشريعة بحققة
عن الصحابة الناقلين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالشافعي وهم على ما ينبغي وحاجبه
عليه وهذا ظاهرا جدا فانهم فانه لمحق شريف قوله فاستقر له اي اوسعنه ان الفرقة المغيرة هي
التي على طريقتهم النبي صلى الله عليه وسلم والبواقي اهل البوع وطريقتهم النبي صلعم مغيرة
لطريق اهل البوع تلك المخالفة ولا يخلو هذا الكلام عن دغفة من ان محط النجاة هو حقيقة
والصدق والمخالفة الكثيرة لساير الفرق غير مستلزمة للصدق فليكن عشرون عقيدة حقة
والفرق تشاركتة وتخالفت فيها وواحد منهم مخالفت في الكل فيكون نارا بلا شبهة واما ما يمكن
ان يكون النارية بعبودية واحدة فان خالفت فرقة فيها لم تخلص عن النارية وان سلم
فلا نسلم انهم الشيعة ليس اهل التصوف الصائفة القلوب مخالفتهم بجميع تلك
الفرق ونحن هنا نظهر ان ما نفي القرا بعبودية من ان مسلكت تلك النجاة هو التوسطين
الافراط والتعريط وليس الامسلك هو الشاعرة كمسألة الروية فان الجمعة الزوايع
الجمية والشيعة اكثرها والاشاعرة اثبتوها مع التجرد لا يخلوا ايضا عن دغفة ليس
مناط النجاة الصدق والحققة والتوسطين الطرفين لا يستلزم الصدق وقوله تعالى
اعدلوا هم مترب للتعوي لا يدل على ذلك فان العدل الاعتدال بيان والاعتدال ليس
يستلزم الاعتدال بل هو على الصراح العدل الشهادة بحسنه والمعدلة شله وهو خلاف
البحر وتروية شي بخلاف نفسه قوله يكون العفات لما هي آه ان اراد بالخيرية عدم عبودية
اصلا فباطل وان اراد عدم العبودية فمفهومه لا مصداقا كما هو مسلكت لغلل استقفا محل البعض

قولهم عليه فلعلمه فذهب المعتزلة وبعض أهل الشيعة فإين المخالفة وإن ارادوا انفصال بمعنى أن
الصفات ليست عين الذات بأن يكون الذات والصفة متحدتان مضمومتان ومصدرا قادا
لا غير بأي المكون منفصلة عن الذات بأن تكون قائمة بنفسها وقائمة بغيرها كما زعموا
قول المعتزلة في صحة الكلام وعليه أقاويل ناصري الأشاعرة فخرج أحاصل إلى الزيادة
فهذا مذهب الشيعة فأنهم قالوا أيضا تلك العبارة وحملوا على هذا المعنى فلا مخالفة أيضا مع الكل قولهم
اتفاق جميع أهل الكل وإعتقاد ما ذهبهم العلماء المجتهدين والاتفاق غيرهم ليس بدليل في المصطلح
وقع في بعض النسخ في عصره وهو الظاهر وما وقع في أكثر النسخ مع زيادة لكل نصيه خفا
الاعتماد من زعم أنه يستقر في آخر عمارتهم اللهم إلا أن يقال إن مذهب الأكثرين أن
الاجماع حجة قطعية فمن رأى الاجماع لا يخالفه فيجب الاتفاق في كل عصر وبعضهم قيدوا
الحكم بالشرعي وبعضهم أطلقوا الحكمية الاجماع الواقع على غير الشرعي قوله ولذا لم يسميه
آه ينهاتى منه تبار إلى أن اضافته لاجماع إلى طائفة غير ملائم وهذا كما ترى والامر
واضح قوله ولما كانت الفلاسفة آه هذا المسألة مسككة إرادوا العقلاء وغموضها بسبب السهو
إلى الحكماء وههنا وإن وقعت في البين لكن لا بأس أن يفصل في المسألة اجملها
أشبه فتنقل ولا ينقل عبارة الشيخ في هذا المقام **هـ** فإن القول ما قالت حلام
ثم إننا إذا أردنا على هذا المرام ثم تحقيق ما عليه الامر بالاحكام فنقول قال الشيخ في الفصل
الثاني من المقالة السادسة من التبيات المشاف وهذا هو المعنى الذي سمي به ما عرفت
وهو تأييد الشيء بعد ليس مطلقا فإن العلول في نفسه أن يكون ليسا وليا من عليه أن يكون
إيسا والذي يكون الشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات أو بالزمان عن الذي يكون
عن غيره فيكون إيسا بعد ليس بعدية بالذات فإن أطلق اسم حدوث على كل ما ليس
بعد ليس وإن لم يكن بعدية بالزمان كان العلول محدثا وقال في المنطق الخامس من
الاشارات ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متغليا عن غيره قبل
حاله عن غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفردا ولا يكون له وجود
إذا انفردا بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود

وهو المحرر الذاتي وفيه شكوك متقاربة الماخذ منها ما أورده الامام واقفاه اسم
ومن ينفذ هذه من المنبع على ان المعلوم في نفسه ان يكون لهما ليس المعلوم يحتاج
في كل طرفه الى العلة ومنها ما في القربا بغيره من لزوم اجتماع القاطنين فان العدم لما كان من
علل الوجود لان التقدم بالذات هو تقدم العلة على المعلوم كما في الكتاب والعلة بحسب وجودها
مع المعلوم جميع العدم مع الوجود ومنها انه بعد تسليم ان المعلوم يقتضيه العدم من تقدمه
بالذات على الوجود فان المعلوم حول ما يباين في قول المرجع الى الميراث الى الاشادات من ان ارتفاع
ما بالذات يستلزم ارتفاع الثالث وهو واجب ارتفاع اكمال اثنى بالغير بخلاف هذه اكمال في علمه
ان غاية الاستلزام وهو لا يستلزم التقدم وانما يستلزم ان ثبتت سببية ما بالذات بحسبها
لما هو لها بحسب غير ما هو اول المسألة ومنها انه كيف يتحقق علاقه العلية بين المتناهيين
وهي في غاية التباعد والضرورة تالفي عن تصحيح العلية بين المتباينين ومنها انه كيف يصح
تقدمه وهو ينافي التقدم ان كان هو السابق واللاحق ان كان هو اللاحق ومنها ما في الكتاب
من انتفاء البساطة عن العلة المستاتة راسا ومنها انه كيف يصح جعل الواجب
قائما على محضته هو غير متفردة الى شئ آخر هذه جملة الشكوك واذا قد صعب فهمها اخبر
الاقوام عنه فجماعة زعموا اولاً ان المحرر الذاتي هو تاخر المعلوم عن العلة ويشير اليه التوجيه
وهم رضوا عليه بان هذا لا يصلح توجيه الكلام ويكون انكار المتكلمين لفظياً وثانياً ان المحرر
الذاتي المسببة لا استحقاقية الوجود ولا خفاء في ان المعلوم مسبق به وهذا هو
القول المرجع اليه وحاولوا ببيان على ما مر وهذا ايضا لا يخلو عن شبهة ومن الفضلاء من
زعم ان الوجود يحتاج الى مكونة الايجاب والمعلوم وحكمة العدم اذ هو منتف عن محض لا يحتاج
الى افاضة بل الذي يكفي فيه هو عدم تاثير الوجود في الوجود ولما كانت تلك عدم حقيقة بهذا
الوجه وهو المنع من تقدم العدم على الوجود وانت ان اخذت الفطنة بيدك لا تخفى عليك
ما فيه وتحقيق كلام الشيخ انه قد تقرر في موضعه ان الوجود زائد على الماهيات المكنة فهو من العوارض
وكل عارض مسلوب عن رتبة ذات المعروض بما هي هي فالوجود مسلوب عن الماهية سلباً بسيطاً
لا عرولياً فانه ايضا من العوارض وسلب الوجود هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها

٢١

يعني

هـ

الوجه

واذا لم يكن لها الوجود في ذاتها فيقبل الوجود من الغير فلا يقبل الوجود الا بعد ان تكون سعة
 في مرتبة ذاتها وهذا هو من القبلية وهو حدوث الزاقي فثبت المطلوب واليه اشار المحقق
 في شرح الاشارات بعد ما شرح قول الاشارات ونقطة اولها لا يكون له وجوده في قول الشيخ
 ليس بمعنى العدول حتى يكون سعة انه ثبت له ان لا يكون له وجود بل هو بمعنى السلب
 لان الفعل لا يعطى على الاسم وتقريرا لكلام كل موجود عن غير نفسه بغير الوجود ولو انفردت
 ما هيته ولا ينفعه ما قال المحاكم في هذا المقام وقوله لا يكون له وجود وليس عطف على عدم
 بل على قوله يستحي ومعناه سلب استحقاق للوجود لا استحقاق الوجود من ان يستخرج
 ويستخرج من كلام المحاكم على تقرير اثبات الاستحقاقية ان في الكلام استدراكا فان حاصل
 الكلام ان الممكن لما لم يكن بحسب ذاته موجودا ولو كان كذلك كان واجبا بانه همت فهو
 من الغير يكون موجودا فالعدم بمعنى السلب مقدم لان الشيء لا يقبل الا في الوجود لا يكون
 في ذاته وباقي المقدمات مستدرك وليس كذلك فان عدمه ربما يستعمل في
 العدول ولا يكون له وجود نص في السلب فلو كان يقتصر على عدمه لا ورد ما ورد
 فاقحم السلب يا ترى الى ان المطلوب ثابت تقدم السلب فلو شئت بعجبت منه او
 بالعدم كما نه قيل بامشي شئت بعجرت المدعى ذلك لو كان عطف على عدم لما افادت
 العبارة هذا المعنى نصا وعلى هذا لا يسر تميم مسلك الاستحقاقية وهذان الطريقان
 متساويا الاقدام صحة ان اخذ على طريق السلب البسيط وفساد ان اخذ على العدول
 فان قيل بظاهر ان الاستحقاقية هو الامكان وهو مقدم على الوجود قلنا ان اريد بطول
 فغير مسلم وان اراد له ان يثبت في هذا وبعد في الكلام كلام بوجه الاول ما يستنبط مما ارد
 اشته في الحواشي القديمة بعد ما دعي حدوث الزاقي من نفسه بما حاصله ان العلة متقدمة
 على المعال ولا يكون المعلول في مرتبتها فالمعلول اذ ليس في مرتبتها فسلبيه ثابت لثبته
 من ان تاتى المعلول عنه مرتبة لا يستلزم الاسلب جوده عن المرتبة على طريق نفى المقيلا لا سلب
 وجوه المتصف بكونه في المرتبة فان حاصل الاول يرجع الى خلو المرتبة عن الوجود
 والعدم بمعنى انه ليس شيئا منها هذا لا يخص كلامه وانجواب عنه ظاهر مما رولا باس بان نعيد

تفصيلا فاستمع انما اذا قلنا زيد انسان في مرتبة ذاته او حيوان وقلنا ليس بضاحك في
ذاته كان صادقا من غير ان يرجع الى ان زيدا نفس الانسان او ان حيوانا مجردا ليس
كامل الادلى امر او ادقيا فالمعنى ان زيدا انسان في حد ذاته في الواقع وليس بضاحك
في ذاته كما ان سلب الضحك منه في زمان امر واقعي وعدم له في الزمان في نفس الامر ك
سلب الضحك في المرتبة لك سلب لوجودات كلها شاكلة سلب الضحك فالعدم متقدم
ثم لا يخلو الكلام عن وحدته لان السلوب في سلب الوجود في المرتبة الوجود المقيّد يكون
في المرتبة وليس سلب الوجود المطلق متحققا في المرتبة وهذا نحو خاص من الوجود
وسلب النحو الخاص من الوجود ليس من المحدوث في شيء لان هذا النحو من الوجود
اخر الوجود في المرتبة محال على الممكن وهو السلوب ابد كما ان الوجود في المكان
مسلوب عنه تعالى ابدال الاستحالة فسلب الوجود المقيّد يقيد ليس من المحدوث في شيء
واما تقدم هذا السلب على الوجودية فلم يتم عليه دليل ولا يظن بين سلب الوجود المقيّد
بكونه في المرتبة عن الممكن وبين السلب الوجود المكنى عن الواجب تعالى شانه فرقا
فلا يلزم منه المحدوث وكما ان الوجود في المرتبة مسلوب ازلا وابدا عن الممكن كذلك
العدم المقيّد بكونه في المرتبة مسلوب عنه ازلا وابدا لا اعتبارا احدا سلبين و
مقدما دون الاخر ثم الحكم باعتبار احد السلبين بالمحدوث تحكم قليل اجدوى لان سلوب
جميع العوارض لهذا الوجود هو سلبية فافهم فانه ملحق دقيق ثم قال ليس للممكن في المرتبة اما
امكان سلب الوجود هو عدم فله في هذه المرتبة العدم بالامكان فان اكتفى في المحدوث
الذاتي بهذا المعنى ثم بالالا وانت قلنا صرفت سابقا تعلم حاله على ان القول بتقدم
العدم بحسب الامكان دون الوجود تحكم فان الوجود والعدم بيان في هذا الامر فاعلم
اثنائنا ان عداما لا تشال على اتساع ارتقاع النقيضين واتساع في المرتبة غير مسلم فان
المالية ليست بوجودة ولا معدومة واجواب عنه ايضا ظاهرة فانه ليس من غير العقل ان
يستصح ان الماهية موجودة من حيث هي وليست بموجودة من تلك الكيفية كاذبان و
ماوردت من المستند فقد عرفت حاله اثنائنا ان اريد بهذا النحو من التقدم بالذات

اللفظي ويرد على استنباط جملة أسفار الفلاس بصفة وهو تقدم العلة سواء كانت تامة أو ناقصة فلا يفتقر
المطلوب ولو سلمنا فاشترط الامدادات ما يدرى نحو آخر فيحصل حصرهم في خمس كما بالشروط
أو في سبع كما هو من جملة علم الكتاب كتاب أسرار الصواب واجواب باختصار الشق الثاني
والترادف عدم الاختصاص كما قالوا في تقدم المعروض على العارض فليكن هذا آخر ما يتعلق بهذا المقام
وإن كان ينبغي في نه وإياها بالافتقار موكول على الكتب المفصلة وإن وقع بنزد من الامداد
على ما سلف فانه لا يخلو عن الاضافة ثم المقام لا يخلو عن دفعه وقلق فان خلاصة احقق ان
الوجود في المرتبة مسلوب وهذه العبارة يطلق في الموضوعين في تميز الماهية عن الاختيار ويقولون
الوجود في المرتبة وكذا العارض الآخر مسلوب من الماهية من حيث هي وفي تاخر المعلول
عن العلة فيقولون وجود المعلول منتف في مرتبة العلة وهذا ان السلبان حكايان في اللفظ
وما على حته الاول عدم العينية والجزئية للماهية وما على حته الثاني التامعية في الوجود فان
مرتبة العلة المتبعية والاستقناء والمعلول ليس وجوده في تلك المرتبة واذا عرفت هذا
فنقول ما اذا ارادوا بتقديم سلب الوجود في المرتبة ان ارادوا بتقديم هذه احايته فظاهر ان
الاحكاية ليس في شيء وان ارادوا مصداق هذه احكاية فالمصداق سلب العينية والجزئية
في السلب الاول والحق التامعية واستقناء الاستقناء في السلب الثاني وتقدم من الماهية
ليس من حدوث في شيء فان سلب العينية والجزئية كما يكون للوجود يكون اسائر العارض
وايضا الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن ماهية الممكن كذلك الوجود في مرتبة العارض
مسلوب عن الواجب ومصداق العينية فلهذا السلوب حاكية عن العينية وايضا سلب
اثبات تقدم هذه السلوب باق كما كان وايضا المتكلم لا يترك تحقيق هذا السلب وانما ينكر
تقدم عدم بالثبات فيقول النزاع الى النزاع في اللفظ فافهم فانه لمحق عزيز قوله بعدة
زمانية آه اراد بها بعدة لا مجتمع بها المتقدم مع المتأخر بالنظر ايها فيشمل المعد والجزء
الزمان ولا ينافي سبقة المعد سبقا ذاتيا هذا السبق فانه يجوز ان يكون الشيء واحدا بالنظر
الى آخر سبقان وما وقع من شارح التجريد من النقض لسبق المعد كما قال لو كان ما ذكرني
تعريف السبق الزماني لاختلاف المعد لا يخلو من ظاهر العبارة وهو ان يكون المتقدم

سلب
السلب الاول

في زمان سابق ليرد ان وجود الزمان مع عدم العالم كيف يصح ديهو من العالم وما قيل
ان كون المعدم في زمان سابق لا يستلزم وجود الزمان بحوا ان يكون موجودا كما هو ذهب
المستكبين صحيح ان قالوا بالوهمية وبهية ايتاب الاغوال وان كان انتزاعيا من المعدومات
اخراجية فمفي صحة نوع خضار فانه ينقل الكلام الى صدد انتزاعه وتام الكلام يطلب من سمح
الزمان ان سادنا الوقت ففصلان شاد الله تعالى تفصيل قوله كما هو المتبادر اراه اراد بالتبادر
سياق الزمن سرقة في اول الامر سوار كان بحسب الوضع او بحسب القرن فلا يرد ان
بعد موضوع لهذه البعديه نفسه فابن التبا در ومان في القوا باغية لا يخلو عن شيء فينا ذكرنا
كفاية قوله فان المعنى الاول آه هذا اصطلاح مخصوص بهم لم يقوه به من سواهم فلا يتبادر اليه
الزمن في عبارة الملبين والى انه مجرد اصطلاح منهم اشارة بفتح بقوله فان اطلق بهم احد
على هذا المعنى آه ومثل في كلام الشارح اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كفاية
وقد مر ان هذا المحرث هو الذي كشفت عن ماهية الامكان فمذا اصطلاح منهم كفاية اصطلاح
تفادته فادته قوله والمخالفة في هذا الحكم هم الفلاسفة آه قد فهم منه المحصر ويفهم من عبارة
اهل التصوف الذين هم من فخر المسلمين ورفع اهل الاسلام القدم قال المعلم الثاني في رسالته
ويجمع بين الرازيين ان ارسطو وفلاطون سيات في الرد على القدم وتساوي القديين في
القول بالمحرث ولم يرد به الذاتي فان المحرث الذاتي متفق عليه بين ارسطو وفلاطون
ولم يقرع اذ نسبة الانكسار الى احد من الفلاسفة فامثلة اثبات الاتفاق بين الرازيين ما
افلاطون وارسطو والتشريع على من زعم اختلاف بينهما وان آتيت فيما قلنا فليرجع الى
تلك الرسالة واعلم انه قد تواتر نقل القدم عن ارسطو واشياهم وانقل المعلم الثاني قد فرقت
الكلام المعلم الاول مضطرب فالتدري يظهر من تتبع كلمات الفلاسفة ان كلمهم قائمون بقدم
المعلم ثم قد نسب في قديم الزمان الى ارسطو القول بعدم الذاتي للعالم واستغناء عن
الصانع فذه المعلم الثاني في تلك الرسالة والكلام المنقول في تلك رسالة للمعلم
في اثبات الاتفاق بينهما في المحرث الذاتي للعالم وفاقا للعالم الى الصانع فانهم لم يمتحن شريف
قوله انظارهم من كلامهم آه لان الاجسام سوى الفلكيات منحرفة في باسط العناصر ومركباتها

قلولم يكن البسائط قديمة بانواعها لكان زمان فيه لم يوجد غير ما من العناصر الاربعية او يوجد
 منها بعض دون آخر فيلزم على هذا تركيب المركبات وهي من القديم من اقل من اربعة هفت و
 على الاول فلا يتخلو ادا من ان يكون خالية عن الصور النوعية وهو خلف عندهم اذ يكون
 حالة فيها صورة اخرى غير الاربعية وهو مفض الى عدم الاختصاص في العناصر لاربعة فلا بد
 من بقاء هذه الصور فاما بتفصاتها فيكون المركبات من الاشخاص القديمة من العناصر ولا بد من
 انفصل وتفصل مبطل فيجوزي العدم على القديم واما بانواعها وهو المطلوب قوله فقل مصنف
 ذلك للكتاب آه قال بعض ناظري كلامه يجوز ان يكون المراد بالفلاطون افلاطون القبط
 وهو فرعون كيت و افلاطون قدوة المعلم الاول فلا يناسب النكارة ولا ينبغي ان امره غير مشتهر
 بالفلسفة ولا افلاطونية كيف يشتهر بها وانه يدعى الاولوية ويجوز للناس على الاضلال و
 يسعي في اعدام حكم لا يشتهر في حكمته عنده ايضا والنكارة ربما يستعمل للتعظيم كما قرئ في غير
 هذا الفن وايضا ربما يستعمل لتضعيف قوله قوله وقدم البعد المجرد آه قال الشيخ في الفصل
 الثاني من المقالة السابعة من آيات الشفاء واما التعليمات فانها عندنا على افلاطون
 سنان من الصور المادية فانها وان فارتفعت في احد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم
 لاني مادة واحترق اسم عليه بوجين الاول ان كل بعد فهو مجرد عنه عن المادة فانه للمادة
 عنده واجواب عنه ظاهر فان مقدم المادة ومصدقا متفق عليه بين الفريقين فان مفهومها
 اكمل محدث المقبولات ولا يخفى اني ان اكسم الذي هو الصورة حامل محدث الاتصال
 والافصال وغيرهما من العوارض المدعي عن المتكلمين المادة بهذا المعنى ايضا ثمانية لان حكم الذي
 هو الجواهر الفردة عنهم حامل لمحدث كالحركة والسكون والليل مثلا لكن الفرق ان الامكان لا يتخلو
 لا بد ان يكون موجودا في الخارج عند الفلاسفة دون المتكلمين وان المادة لازمة لكل حادث
 عندهم دون المتكلمين وقد عرفت بالاصل الذي يبقى بعد طرمان الاتصال والافصال وهذا
 ايضا متفق عليه بل الذي انكر عليه هو المادة بمعنى الوجود الذي في ذاته ليس متصلا والافصال
 في حد ذاته باق في حالي الاتصال والافصال واما البعد المجرد الذي نسب اليه فليس بايدي
 فانه لا يقبل لفصل والاصل والبرودة وغير ذلك من العوارض المادية فان قيل ثم قد

س
 غياث الفطن
 المقصود ١٢

اتصف بكونه مكانا للجسم وهذه حال مادية وقد تبدلت عند خروج الجسم عنه ودخوله عنه فيكون ما ديا
 بالمعنى الذى رقلنا هذا بحقيقة حال المتكهن كالوضع بجسم بالنسبة الى الآخر وتحرك ذلك الآخر
 فيتبدل وضعه وذو الوضع بحاله وكذا نسبتها بالنسبة الى الافلاك فالأوضاع بحقيقة احوال
 الافلاك كذلك البعد المجرد بالنسبة الى المتكائنات قائل وهذا اندفع شبهة اخرى يا شل الادلى
 ان القول بالبعد المجرد لا اختصاص له بافلاطون بل كل جسم فهو مجرد فكل بعد مجرد والثانى ان قول
 الشيخ شافى لما قرئ في الكتب الكلاسيكية بنسبة القول بالبعد المجرد اليه وقال من عنده علم الكتاب
 كتاب سر الصواب ان اختار موقع من المترجمين قال قول المتلقى بالقبول هو انه لا يقول به
 فالتفعل الذى وقع فى الكتب الكلاسيكية لا يضر الشيخ اذ هو اعلى من ان يعارضه غيره ولكن ان
 يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام فى تفصيل المذاهب فى المثل فقال ظن قوم ان لقيمة تقتضى
 شيئين فى كل شئ كالتامين فى معنى الانسانية انسان فاسم محسوس وانسان معقول مفارق
 احدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وكان المعروف
 بافلاطون وحكمة سقراط يفرطان فى هذا الراى ويقولان الانسانية بمعنى واحد يشترك فيه اشخاص
 ويبقى مع بطلانها وقوم آخرون لم يرو هذه الصور مفارقة بل لمبا ديبا واما افلاطون فأكثرا
 سيلة الى ان الصورة مفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور والماديات آه
 هذا كلامه بعد التخصيص فمقصوده ابا بيان ان افلاطون مائل الى الصور المفارقة واداء الصور
 صور اجماعها هو والتعليميات ما هو من شعب موضوع الهندسة والبناء فيكون مراده بالمعنى قوله
 فلا يكون بعلاؤه الابعاد التعليمية فلا منافاة واما ان زعموا الشيخ ان افلاطون قائل للمادية الموهمة
 كما يفصح عنه كلامه وصرح به بعض المهرة والقراء كانوا يقولون بعال المثل وعالم المثل ابعاد
 قائمة لاني مادة ففى هذا التقيام فكل هذا منافاة ايضا قائل فان قيل متمسك افلاطون فى
 ذلك لنفى التعليميات جازنى البعد المجرد فان حاصله ان البعد التعليمى اما غير قائم وهو باطل
 او قائم وهو يستلزم التشكل وهو بعيد الانفصال الموجب للمادية فانه عارض من خارج لانفس
 طبيعته قلنا لا يجد له ان يقول ان البعد المجرد هو الموجود الذى هو المكان يقتضى التشكل
 لذاته وذاته منحصره فى فرد وهو مكان كرات العالم ومخالفة بالطبع لا بعدا لا خرا وقلنا انه

وان كان بعد مجرد الكنه مقارن للمادة فيحسبها ينقل كالنفوس المجددة والاول اوجه قوله لا
لم بعد آه يريد ان التوقف في الاصول التي اهتمت ليس من شان الحكم بل ليس الاذان بحد
الطرفين ولا يريد الشك في كائنات الجبر ولا يريد ايضا التردد في تعيين امداء العقول فانه قال
المحقق في شرح الاشارات ان اشنع غير جائز بهذا العدد لانها ليس من المهمات وايضا ليس
في الطاقة الانسانية معرفة الكائنات في الاستقبال فانه كيف يعين ان سبيلها ليس
الا هذا ويمكن ان يكون ما رعدم دخوله في الحكماء انه يترك احدث الزاقي للعالم وحاجته الى الصانع
فعلى هذا لا يناسب نقل توقفه ههنا وحينئذ اناس من زعم ان مدار خروجه عن الحكماء هو التوقف
في الاصول لانفس التوقف من حيث انه متعلق بالاصول بل من حيث انه غير متصل باله
الاصول فوق مستحضنا بايراد ان القدم من الاصول واذا كان التوقف فيه مضر للحكمة فيخرج
المخالفة اخرى بان يضر فيلزم ان لا يعدا فلاطون من الحكماء وروى بياض بان افلاطون
اتاه من الحكماء لكونه منقولاً عنه القدم تقدم النفوس والبعد المجدد ونقل احدث يستعمل التوقف
بعملة على احدث الزاقي وهذا في خفاء فان الكلام ليس بخصوص بافلاطون بل يجري مع الاساطين
السبعة وقد نقل المهر كصاحب الملل والنحل والمعلم الثاني احدث الزاقي وقد شاع من المتأخرين
ذلك حديث قدم النفوس يوجب في كتب المتأخرين واما القدماء فلم يقلوا ذلك عنهم قوله وهل
افلا سفة على نهجهم آه وهو قدم العالم والتفصيل الذي مر من الشارح فيطلب من المطولات
التي تكلفت باثباته وانا قلنا انه لم يرد تفصيل لان الدليل غير منطبق عليه وتفصيل الدليل ان
العالم موجود كالفلك مثلاً فلا يخلو من ان العلة التامة اى ما يحتاج اليه في خروجه عن كثرهم
الى ساحة الوجود ولا يفتقر الى خارج عنه موجود في الازل فالمعلول كذلك لا تمنع تخلف المعلول
عن العلة التامة او غير موجود فلا يخلو اما ان لا يكون يتحقق فيما لا يزال فقد وجد المعلول مع
عدم العلة او موجود فيه فينقل الكلام اليه فهو ما مضى الى التسلسل او المطلوب ومن الناس
من قال على تقدير عدم وجدان العلة التامة فيما لا يزال يلزم التخلف ايضا وخفاؤه غير خفى
كما يقال انما يصح لو كان شئ كافي في وجود المعلول وقد فرض ان العلة التامة غير موجودة
في الازل واللا يزال وليس يعبدان يوجدان فقد ان جميع ما لا يد منه آان لا يكون شئ

س
المعروف
الطبيعي
س
الطبيعي
البارزاني

من علل ابطال الفرض من انهم ان الكمال موجوده لعل من جهة نفسه فيكون واجبا وقد فرض عالمنا هذا خلف
 فان قيل ان الواجب هو القديم قلنا ان ما وجد من غير احتياج في وجوده اذ انه على قولى البطل
 البسيط والمركب الى شئ هو الواجب ولكن الواجب مستلزم للسببية ولذلك قد نفى من قبلنا
 خلف آخره هو قدم احداث وآما ان يكون بعضها موجودة وبعضها معدومة فبالنظر الى الفرض
 اعم من الزم وبالنظر الى ان اطل جبريلان ذلك بعض العلل التي لا يمكن ان يكون هو العلة التامة فيلزم ان خلف
 وهو المعنى وهذا الاحتمال واقعي واما الاحتمال الاول فلا يتفق به احد فان الواجب تعالى
 موجود بلا مرتبة فلا شبهة لاحد في كونه دغلا في وجود المعلول قيل تليكم ان اريد باحدوث الوجود
 بعد العدم فيمتاراه لم يحدث المعلول بحدوث العلة التامة والمستدعي في الشق الثاني
 وان اريد التجرد مطلقا فيمتاراه ان العلة حادث دلا يلزم المخدور قوله يلزم التسلسل
 قلنا مسلم قوله باطل قلنا غير مسلم فان التسلسل المستحيل هو التسلسل في الموجودات المرتبة معا ولا يكون
 ذلك فانه يجوز ان يكون ذلك الامر المتجدد امرا اعتباريا والتسلسل في الاعتباريات غير ظاهر
 البطان ويسمى من اشم ما يفي لرفع هذه الشبهة عن قريب قوله وانت خير بان جعل الامر
 احداث آه تحريره ان المقدمات سلسلة غير منتجة للطلوب فانه يجوز ان يكون العلل المسماة
 كلها احداث متعاقبة فلو جعل عليه كل حادث حادثا وكذا علة وكذا فلا يلزم التسلسل الا في المتعاقبات
 وهو غير خلف واقيل ان العبارة مختلفة لا يظلم له وجه فطه هذا يكون متعاقبات القريب ويحل ان يكون
 متعاقبة تصديرا ان قولك يلزم التسلسل ان اردتم به مطلق التسلسل اعم من ان يكون احادها
 مجتمعة ام لا فالملازمة سلسلة وابطال ان الثاني منوع وان اردتم الاخص اعني ما يكون احادها مجتمعة
 فبطان الثاني واضح لكن الملازمة ممنوعة فان قيل هذا دخل صحيح عند شمس على الدليل بعض
 الدخول التي سياق من انبواطل فلم يجعل نهامن وجه الا جوب قلنا هذا الوجه والنال
 متقاربان لكن الثالث نقض وبها ما عرفت والنقض بالآخر الى اليك كما استمع ان شاء الله
 تعالى من اشم ولذلك لم يعبه من وجه الاجابة فان قيل فالغايرة في ايراده ملحقه
 اما ان كفي الثالث قلنا نعم فائدة الا يار الى ان هذا دخل متغير وايضا هذا غير مانع للدليل
 بوجه الا يصحرا انكم اعلم ان اشم قد قرر ابطال تسلسل العلل الفاعلية بانه لو تسلسل الفعل

ع
 حاشية
 ع
 حاشية

لم يجب واحد منها لا بالذات ولا بالغير لان عدم كل واحد منها مع وجود قاطعه وان تجال
لكن عدم الفواعل مع المعلومات جائز واذا جاز هذا فهو من عدم على كل واحد منها لم يضر
شيئاً منه واجبالان الواجب المستحيل عليه جميع اشياء لعدم واذا لم يكن واجبالاً لم يكن موجوداً
لان الوجود من دون الوجوب باطل والا لزم الرجحان بلا مرجح فاورد عليه لافضل
ميرزا جان اننا اذا قمنا ببيان سلسلة المعدلات التي يقول بها الفلاسفة من ربطاها بحدث البقيع
لا ينبغي في سلسلة المعدلات تلك التامة لانه لو وجد المعدلات والواجب ملته لم يوجد احداً لا يجوز لهذا السلسلة بل لا يجوز
شيئاً من المعدلات واجبالاً لا يوجد بها واذا عطف هذا الكلال لزم الاعتدال في الشيء بان يقال لو لم يوجد
حالة تامة لم يكن ما فيه موجوداً لا يزال ولا يزم التسلسل والتسلسل ما تسلسل المجتمعات وهو باطل
اتفاقاً وتسلسل المعدلات وهو ايضا باطل والا لزم وجود احادها من دون الوجوب واذا بطل
التسلسل النحو من لزم وجود الطقة التامة في الازل وحق المطلوب واجاب ميرزا جان عن ايراد
بان القدر المشترك بين المعدلات يجوز ان يكون معلولاً للواجب القديم ويجب منه يتنوع
استعداد احاد سلسلة المعدلات راساً واما الاعلام واحداً مع وجود واحد فتتنوع بوجود كل مع الواجب
فلازم وجوب جميع احاد السلسلة للمعدلات وهذا بخلاف سلسلة الفواعل الغير المتناهية لا يميز
هنا كفاً بل للقدر المشترك حتى يصير واجبا بهذا الجواب من ميرزا جان يصير جواباً عن هذا الوجه المذكور انما انقسم الشيء
فانهم يحفظون ذلك حتى ينفذوا كل ان يقول متمسكاً غير متمسك به لاثبات قدم العالم بالشيء من قبل انما سطران
الاول ان الواقع ما خلا عن العلم اني عالم كان واثبات في عدم ظهوره عن بعض اشياءها اما الثاني فبادلة اخرى
كما قلنا ان الواجب قديم فعمله الذي يكفي في الواجب ليس الا قديماً واما الاول فمطلوب بهذا الدليل المذكور
وثابت بتفصيله ان حدوث مفضل للسلسلة وهو امتناع الاحاد وهو المطلوب
واما مجتمع الاحاد وهو باطل ولقد راجعنا ثابت قديم ولكن انظم ما علمه شمس من نحو اى
كلام انقصه ويحتمل ان لا يكون هذا الكلام من الشايع دخل على الدليل بل تعيين الواقع تصويره
ظاهر ولكن قوله عن قريب ودعوى ان المعدلات وكذا دعوى كون المعدلات آه يابى عنه وبكلمة
فحوى الكلام آه عنه كما لا يخفى قوله فيج لا يزم الا ان يزم جنس هذا المعدل وشبهه آه فان تلك
المعدلات لما لم يجمع لم يزم قدم الاشخاص فتلك المعدلات متناهية او متجانسة او مشتركة في

عرض ولا قبل من الموجود والممكن وكان الاليق في العبارة الا ان لية النوع او الجنس ونحوه
 فان ادراج النوع في نحو الجنس مما لا يتبادر الى ذهنه لكن وقوع التجانسات متعاقبة الى
 غير النهاية في اول الامر اظهر فان الاعم اكثر وجودا وما قيل من حمل النوع على الذاتي لا يهم من
 الذاتي والعرضي تمسكا بانه لا يلزم من عدم تناهي المعدات عرض مشترك بينها ثم الاعتراض بانه لا يلزم
 اشتراك تلك المعدات في ذاتي كجاذبان يكون كل واحد من فردا لما به بسيطة مخصوصة في ذلك
 الفرد لا يخفى سقوطه قوله ودعوى ان تلك المعدات آه اشارة الى اثبات المقدمة المنوطة ان كان
 الايراد معنا على احدى المقدمتين وان كان معنا للتقريب فالى اثبات تمامه باقامة الدليل
 على ذلك تحريمه ان التسلسل اما مجتمع الاحاد فها واما متعاقباتها فتعاقب الاحداث لا يرتبط الا
 بقدم متحرك شخصي او الى البطلان لسند المساوي فان المسند به هو ان التعاقب لما حصل ثبات
 وهو باطل وحكم الشارح بان هذا لا ثبات من غير برهان عليه قيل في بيانه ان ملك الدعوى انما
 يصح لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وهو ما لم يتم عليه دليل هذا كلامه وفيه اذ كلامه
 لا يتوقف الا على انه لا بد من ربط الاحداث بالقديم من حركة سرمدية وهي لا يمكن وجودها الا بقاها
 بجملها ومحلها وهو المتحرك قديم واليسير الشارح بقوله وباجملة قدم المتحرك تلك الحركة لكن عموما
 بينات لاحد لهما ان الحركة سرمدية لا توصف في عالم العناصر كالواقعاها بالفلك ولعللها باحصاء المعدات
 في الاوضاع الفلكية الاحصاء في زعمهم هذا يحمل القول وتفصيله على ما قالوا في بحث
 الزمان وسرمدية ههنا ان المعدات بعضها يتقدم على بعض فقد لا يسامع المتقدم
 المتأخر بالنظر اليه فلا بد من وجود زمان فان هذا التقدم هو الزماني ويرد عليه من قبل المتكلم
 ان ان اريد بالتقدم الزماني ان يكون ظرف التقدم هو الزمان بان يكون احدهما في جزم المتقدم
 والاخر في جزم متأخر فلا نسلم انه تقدم زماني بل الزمان عندنا هو مخصص وتقدم الاحداث
 بعضها على بعض يتقدم اجزاء الزمان عندنا كليه في انه لا يحتاج الى واسطة وان اريد كون
 احدا الامر من لا يسامع الاخر مطلقا فليسلم لكن لا نسلم استلزامه وجود الزمان كما قدمه وكما
 عنه انه لا مشبهة ان الاحداث على تقدير تعاقبها كما فرض لكل منها تقدم وهذا التقدم من
 الاحوال الواقعية فمعرضه ان تلك الاحداث بلا واسطة في العروض فهي الزمان اذ لا ينفك الزمان

٢٢
 راجع
 الى
 الجيب

الا هذا وما غيرهما فهو الزمان ولا يتسلسل فانه يلزم تسلسل المجتمعات كما هو ظاهر ولان البنية ليست
 ظاهرة باشتغال تحقق بالعرض بدون تحقق بالذات كما سيكشف في مستقبل القول في البنية
 فيما اشار الله تعالى فان قيل سلمنا ذلك ولكن لا نسلم وجود حقيقة الزمان في الخارج واليه يشير
 في القرآنية بقوله اشارة الى منع انية الزمان قلنا ليس يمتنا اثبات وجوده في الخارج بل
 كيفنا اثبات انه امر واقعي فانه لو كان كائنا ب الاحوال فالمعروض بالحقيقة تلك السموات
 وليس في الوجود الا بجل من الياقوت حين يقال انه المعروض للتقدم والتأخر
 المتكدرين بالنظر الى نفسه فليس ابعاضها ثم نقول ذلك الامر كما انه من المجازين في غير
 حركة لا خفاء في تقدم بعض اجزائها على بعض وهي تنقسم لانه نهاية واللائق
 بظاهر الفرد وذلك الامر اما الحركة فهو المعروض بالذات للتقدم والتأخر ولا يمتنع بالزمان
 الا هذا المعنى في الزمان فلا يمتنع في هذا المقام اثبات الغاية من الحركة والزمان واما غير ما
 فهو الزمان ومنطبق عليه الحركة بمعنى انقسامها بحسب انقسامه فاقابل للقسمة الى غير النهاية
 لذاته فانه معروض للتقدم بالذات ولا يمتنع له الا انقسامه الى اجزاء متقدمة ومتأخرة
 بالنظر الى ذاتها فانه لو كان منقسما بالنظر الى غيره فهو بسيط لا جزاء في ذاته فلا يعرض له تقدم بالنظر
 الى ذاته بل بواسطة ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير دونه في الانقسام هو المعروض بالذات فلهذا
 خلف فقد ثبت انه امر قابل للتجزئة لذاته وهو الممتنع من الكم وارتفاع المنعاق الاول منع كمية
 والثاني منع كمية بالذات كما في القرآنية و ذلك لا مر غير قار فانه ان كان هو الحركة فظاهر
 وان كان غسما فلا يلزم اجتماع اجزاء الحركة لولم يكن غير قار وقد منع على هذه المقدمة قلنا
 انه ان وارضحتها على اثبات المقدارية لما هو بعد في خفاء وقد برهن على عدم قراره بان
 لو كان قارا لزم ان يكون الطوفان مع اموات الآن والثاني باطل وينبغي ايضا ويستند
 بالجمعية المكانية توضيح ان جسا اذا فرض على حد من استداد واخر على آخره لا يكونان مجتمعين
 في احد كذا ههنا وكذا السيلين اوزان وكذا السلوان منه فان الاول فلان الحركة لما كان مجزئا
 اجزاء متقدمة ومتأخرة بالنظر الى ذلك الامر وقد فرض ان ابعاضه متجمعة في الواقع ولا مانع
 من اجتماع اجزاء الحركة بل والاجتماع لازم البنية واما الثاني فلان الطوفان ما كان متقدما على

احداث الآن الا ان الطوفان مقارن لجزء منه متقدم واحداث مقارن لآخره موخر
هذان الجوزان قد فقدوا التقدم والتأخر على هذا التقدير فمن اين يتقدم الطوفان بل سبيلها
واحد فانخرج لا تقدم ولا تأخر فادع المصحح لما لا يهمل ما كان الا ذلك الامر وقد استحق تصحيحه فقابل
فما منع وضوحه لا يخلو عن وجه والقياس على المعية المتكاثرة جامع لفارق في نظرنا فزعمنا
ان ذلك الامر غير قاروكم بالذات فلا بد ان يكون مقدرا شيئا وذلك لا يكون قادرا
والا يلزم ان يتحقق شيء بدون مقداره هذا خلف ومن قبل المتكلم يريد عليه منع استحالة فان
الحكم اذا فرض قطعهم شيئا فشيئا فيقسم السطح بالتدريج وبالقسمه يطل السطح ويكف برأيه كقولنا
يتجدد الفضل اى يوجد اجزأوه كلها بالفعل واللازم الجوهرا لفراد التسلسل فان قيل في التسلسل
في المتعاقبات وهو ليس باطل قلنا نعم لكن لزوم الاختصار لا نمانيه لزمين احاصرين وهو باطل
على كل تقدير فلا بد من ان يحدث شيئا فشيئا فيوجد اجزأوه متدرجة كاحوال ساير الحركات في سطح
متدرج الوجود وهو مقدار اكبر قطبي فأكبر قطبي ان كان قالا فقد وجد شيء بالفعل ومقدار
بالقوة وان لم يكن قارا ينقل الكلام الى محله وهو اكبر طبيعي وهو الموضوع لهذه الحركة فانه
قد جعل عوارضه بالتدريج ولا منتهى للحركة الا هذا فلا بد من بقائه وهو باق وموجود بالفعل ومقدار
بالقوة ومن ههنا ظهر ان حصرهم الحركة الكمية في انهم والذبول والتخلف والافتقار والتمزق
باطل قابل فيه واجواب ان السطح في اى ان يفرض ثابت قار لكن المجموع من السطح غير قار
وله مقصود بالحكمة بالاستحالة ان كل جزء فرض من المقدار وكان مقدرا غير قار يستحيل
ان يكون مقدرا لما هو ثابت كما يشهد به البهائم وحال السطح ليس كذلك فان كل سطح
فرض فهو ثابت الاجزاء بخلاف الزمان الذي يطبق عليه الحركة ولكن ابداء الاختلال بوجه
في متمسك المعترض فقد ثبت انه مقدار لا مر غير قار وذلك الامر في الحركة فهو مقدار للحركة
انما نلسم ان الامر الغير القاري الحركة فان مقولتي الفعل والانفعال ومقوله متى غير قارة مع
انها ليست بحركة ومن ههنا ظهر ان تحديدهم الحركة بالخروج من القوة الى الفعل يسيرا
مختل واجواب بمثل ما مر فانا لا نزيد بالحركة في هذا المقام الا الامر الغير القار فقد ثبت محل
غير قار وذلك لا بد له من محل ولا يجوز ان يكون هذا غير قار والتسلسل فان الجوهري يكون

على ما اشارت
في شرحه
على ما اشارت
في شرحه
على ما اشارت
في شرحه

ويفسد لا يتدرج ويشهد عليه بحيث الحركة في مقولة الجوهري وعدم اشتداد الوجود فلا بد من
الاتهاء الى امر ثابت هو المتعين بميلية الزمان لها واذ قد كان الكلام على تقدير تحقق الحدث
لا الى نهاية مخلصا من اثبات ازلية الزمان فالزمان انزلي ومحل الذي هو الحركة انزلي ايضا
فمحلها الذي هو المتحرك انزلي وهذا هو المعنى بقدم المتحرك واكلم ان الشك في رسالة
المتنوع يعلم اوردها من هذه المنوع التي مرت بقوله من غير بيان عليه ان كان ناظرا الى تلك المنوع
فقد ثبت انها غير دائمة فإين عدم برائيتها وان كان ناظرا الى غير ذلك من المتعين فقد بان
ان قوله من غير بيان عليه وان اقول لناظرين في هذا الكتاب في هذا المقام مما لا ينفع فلا يتأخر
من قبل الغلاسة ولنا ان نقول المعروض بالذات للقبليته والبعديته النفس المعدات وكذلك
ما فيه تقدم وتاخر فهو المعروض بالذات والتقدم ان يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد
المتأخر فيه ثم يوجد المتأخر فيه وهذا المعنى يعرض للمعدات بالذات اى بلا واسطة في الوجود
ويكون ان يوجد المعد بعد العدم في حاق الواقع ويستمر فيه ثم يلحقه العدم في الواقع فاذا بين
هذا العدم للمعد وبين ابتداء وجوده يتوهم جهتي احد طرفيه ابتداء وجوده وطرفه الآخر امتداد
عدمه الطارى وها هنا استمرار وجوده وثباته وليس هذا معروضا بالذات بل المعروض للتقدم
وان خرد الاستمرار بينهما هو المعد بالذات بحسب لواقع لكنه ملزوم لتوهم هذا الاستداد وزيادة
هذا الاستداد ونقصانه فيما بين الاحداث التي من جملتها المعدات باقتضاها ارادة البارى عز وجل
والبارى سبحانه اراد ان يوجد احداث ويتبعى في الواقع ثم يعدم بحيث يصح ان يتوهم متد بقدر
مخصوص اراد ان يوجد حادث آخر على وجه توهم بين وجود وعدم ممتد ازيدا وقل فوجدت
احداث وصداتها وبقائها بين الوجود والعدم صحة لتوهم هذا الممتد على حسب ارادة البارى
وهنا فارق هذا الممتد في الواقع عن انياب الاحوال وتوفرت وجود الحركة في هذا الممتد
فيوجد غير مجتمعة الاجزاء بحسب لواقع بل يوجد جزئ منها في الواقع والاخر معدوم فيه ثم يوجد
جزء آخر هكذا فاجزأ الحركة غير مجتمعة في الواقع بالذات وان كان مستلزما لصحة توهم هذا الممتد و
اذ كانت الاحداث مجتمعة متعاقبة في دعاء الدهر من الازل يتوهم متد فتراه في جانب لا زل
وفشا توهم هذه القبليات والبعديات الواقعية ثم هذا الممتد المتوهم ليس متوهم على انه عارض

بشيء حتى يكون مقدارا له بل هو يتوهم في الواقع يعرف به بقاها بالقياسات والمجتمعات والتجديدات والوقائع بل واسطة في العروض على حسب ارادة البارى عز وجل والواقع كانه امر متجدد يوجد فيه المتغيرات والباقيات وتتمارر المقارنات ايضا في الواقع وتمازجها فيه ايضا ان جاز وتقدم المقارنات على المجتمعات بحسب لواقع بالذات بلا واسطة في العروض ويتوهم هذا الممتد هناك ايضا والاشياء التي فيها القبلية والبعديات الانفكاكيت معروضة بالذات لها بلا واسطة في العروض والواقعة في ثبوت القبلية والبعديات لها ارادة البارى انفعال وليس شيء هناك يكون قبل وبعد بلا واسطة في الثبوت بان يكون متقنا بما اذ عرفت هذا عما ايسر لك ان تقول ان معروضات القبلية والبعديات نفس ذوات الاشياء التي فيها قبلية وبعديات ومنها المعطيات وليس حقيقة واحدة يكون معروضة لها وليست هي الزمان والالزام جماع الازمنة وهو غلط على راي الفلاسفة نعم يتوهم هناك ممتد يكون طرفا للقبل والبعدي في التوهم وليس يتوهم هذا الممتد من قبيل تنزل العوارض الانتزاعية من المعروضات حتى يكون ذلك المعروض كما ومقدرا غير قار وهذه المعروضات للقبلية والبعدي قد تكون امورا متصلة كالحركة ونحوها وقد تكون امورا منفصلة كخلل بينها ممتد ويتوهم فيها استمرار داخل هذا الممتد الزماني التوهم مثل الممتد المكاني عند المتكلمين كتم نشأ توهم هذا الممتد الاشياء التي فيها القبلية والبعديات على انها ظهرت لها في التوهم فامتازت عن الجبل من ياقوت وتوهم ان المعروض للقبلية والبعدي بالذات كم ومعتدرا كما اذا ارادوا ان ارادوا الاشياء والمعروضات للقبلية والبعديات كم قلنا بعضها متصل كالحركة وبعضها منفصل كالاب والابن والمتصلة لا يلزم ان يفقهها كما ان القادر لا يفقه رغبته القادر وانما يتقدر بها متعلقاتها التي هي المسافرة فان ارادوا بها هذا الممتد التوهم فسلم انه كم لكنه كم وهو ليس مقدرا بل بالشيء انما يعرف به القبلية والبعديات الاشياء به ولا يلزم ان يكون حركة يكون هذا الممتد عارضا لها حتى يلزم قدما وقدم محلا واثبتت عدم قرار هذا الممتد لعل ان عدم قراره في التوهم مسلم لا حاجة الى الاثبات وانما عدم قراره بحسب حاج فلم يلزم من بياضه لا نه فرج الوجود وقد ظهر حقيقة قول

التشريح انه دعوى من غير برهان وكذا حقيقة قول القرايعي اثبات اية الزمان من غير برهان
ثم ان الفلاسفة استدوا على وجود الزمان بثبوت القبليته والبعديته الاشياء في الواقع
فلا بد لها من معروض بالذات ثم قالوا بعد اثبات ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع دفعة
والواقع خارج عن جنس الاستداد واللا استداده فيه ثبات نحض وسموه دهر او قبل هذا الاتقاض
او ليس اذا كان في الواقع والدهر ثبات محض يكون الحكم بانفكاك المتقدم عن المتأخر محلا
الواقع فباي شيء ثبت وجود الزمان في الواقع واذا لم يستد الى الزمان الا بثبوت القبليته
والبعديته الانفكاكيتين اذ صارتا غير واقعيين فلم يبق في اليد امر ثبت به الزمان وان تأملت فيما
سلموا عرفت ان قول الفلاسفة في الدهر حقيقة من القاطع كما قال الامام الرازي فجمع قوله
ان المعقول من الزمان ما فيه القبليته والبعديته بالذات وهذا المعنى ان كان موجودا
فلا يوجد الا في المتغيرات مع ان المفارقات فيها تقدم بحسب الواقع هذا ينهد من تقريره قول
المحكمين وفيه تفصيل عرضا عنه مخافة الاطناب فاحفظه فانه ملحق بعزله وههنا كلام جدلي ولك ان
تقول في توجيه عدم البرائة يمنع لزوم قدم المتحرك الشخصي لا يجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من
اجزاء بالفعل هي ايضا لازمة فليعرض من آالي ب جزاء ومن ب الى ج جزاء اخذ كذا ان
الارل الى الابد آي قائم بمركبة جسم وهي من آالي ب ايضا وب ج قائم بمركبة جسم
اخرا فلا بد من آالي ب والثاني من ب الى ج وحدث في آن ا و انعدم في آن ب
وحدث في هذا الآن ب ج وهكذا كما قال الشيخ في اتصال الحركتين الصادرتين عن متحرك
ان مجموع تلك الحركتين يجوز ان يكون متصلا واحدا بحيث ابتداء الاخر مع انتهاء الاولى
ويكون بعض تلك اللازمة التي هي الاجزاء بعد البعض آخرتها وللحوادث الاخر ايضا
فيمنع ذلك لا يلزم وجود جسم واحد بالشخص فان قيل ان الزمان شخص للحوادث فلو تجدد محله
لدار قلنا المقدمات غير بنية وهذا احتمال ما بطلوه بهر ان قاطع وحلي هذا ينطبق قوله
من غير برهان عليه بلا مريه ولهذا النظر جواب حكلي فتأمل هذا الكلام المحمل للمتلقي بهذا
المقام وان استتمت التفصيل فعليك ببطاعة سمحت الزمان من المطولات فان
ذلك ينفع بهذا المرام فافهم قوله وكذا دعوى الخ وهذا على قياس ما مر فتذكر قيل ان دعوى علم

مستوفية على ثبوت انحصار المعدات في الاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارر الصور
عليها وهو مما لم يقع عليه دليل وسره يظهر بتفصيل ما اجله فنقول ان المعدات لو تسلسلت
متعاقبة كيكون كلها حادثة وكل حادث مسبوق بمادة حادثة له قال الشارح في رسالته
المنفوخة بعلوم ان هذا لا يكاد يتم فان دلائل اثبات الهيولى مقدوحة بوجوه مفصلة في كتب
القوم وتصانيفهم هذا كله ولا يخفى ما فيه فان المادة الماخوذة فيما مر عني قوله كل حادث
مسبوق بمادة ليس بمعنى الهيولى بل لا ياد بها الا ما يتحمل امكان الاحداث سواء كان نفسا
او جوهرا مجردا اخر لكن لما لاح لهم ان المجردات سوى النفس لا يتحمل الا امكان للحوادث بدليل
سميحه هو خواصهم حكوا بان المادة لا يكون مفارقة والنفس حادثة فلها مادة مسبقة عنها
حالة فيها والنفس مادة حادثة لها باحقيقة فان امكان حدوث الفرج واختصاصه بها
لا يحلها الا لنفس لكن لما كان حادثة بتأثيرها بالاجساد ربما حكوا بان مادتها هي النفس
وتدل على ما قلنا اتفاق المشايخين والاشراقيين في هذه المسألة مع ان الفرق الثاني اعترضوا
الهيولى راسا فظن ان لا يثبت هذه المسألة على اثبات الهيولى التي قد حجت في دلائلها
فان قيل ان الاشراقيين قالون بحدوث العالم كما مر فكيف يصحون هذه المسألة فانه
اكمل الى التسلسل او القدم قلت المسألة في الحقيقة قائمة بان كل حادث زمانه
ظنه مادة والعالم على تقدير حدوثه ليس حافذا زمانيا فعند المشايخين ان
كل حادث فهو زمانى وعند الاشراقيين ليس كذلك بل بعض الاحداث حوادث دهرية وفيه
ان دليل اثبات المادة من ضرورة امكانه وحاصل امكانه عام في الاحداث الزمانية والديه
كما استطاع عليه فانظر واذا عرفت هذا فلتراجع الى تصويره فنقول ان الاحداث قبل حدوثه ممكن
والا لزم الانقلاب والامكان امر وجودى فلا بد له من محل موجود واحداث معادوم فله محل آخر
وهو المعنى بالمادة وآورد عليه المتكلمون يمنع وجوده الامكان ان اريد به الذاتى ومنع
امكان الاحداث قبل وجوده ان اريد بالاستعدادى واجاب مشايخنا بغيره بان اختيارنا
اما تقرير اختيار الاول فهو ان لا نعني بوجوده الامكان في الخارج ان نفسه موجود بل نعني
به انه امر واقعى ثابت لامر موجود في الخارج ربما ادعوا بانه هذه المقدمة وبها يثبتون بان الامكان

امر يقس الى الوجود وهو بالذات او بالعرض اى وجود شئ في شئ او اى عبارة شئت
 حبرت به كالإيضاح المعروفه فكذا محتاج الى وجود شئ حين يوجد له شئ واما القيس الى الوجود
 بالذات هو وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان متعلق بوجوده شيئا آخر فهو كما مر
 ضرورة ان ذلك الشئ لو كان معدوما لا يتبع كون ذلك الشئ موجودا فيه او موجودا معه فان
 لم يتعلق بوجوده بشئ فكذا غير جائز حدوثه والا لكان امكانه قبل حدوثه قايما بنفسه لا يرب
 لا يتعلق بشئ من الموضوعات حتى يقوم بها قال شارح التكملة هذا متون على موجودية الامكان
 اذ لو كان امرا اعتباريا كما هو قياسه قبل حدوثه بابهية ذلك الحادث ولو ثبت ذلك ليقطع المنع
 من غير حاجة الى ذلك التفصيل واما تعلم باعتراف ان الامكان له على موجودية الامكان بل حاصل
 ان امكان الاحداث ليس عبارة الا عن صحة وجود شئ او في شئ او مع شئ فان الواقع فلو
 عن الوجود فكيف يحكم عليه بامكان الوجود والى بل ان يعود ويمنع موجودية الامكان
 بهذا المعنى فان امكان المعدوم عبارة عن ابانته ان وجد غير متزع عنه العقل بالامكان
 كما اشار اليه من عنده علم الكتاب بكتاب اسرار الصواب قائل بل له ان يقول ان المحصر
 بين الوجود وحقيقته عقلي وذلك لا يتم الا باخذه سلبا بسيطا وهو لا يقتضيه وجود شئ ثم قال
 ذلك شارح على ان امكان وجود شئ غير انما يقتضيه امكان وجود ذلك الغير لا وجود الفعل
 بل قولك لو كان معدوما لا يمنع آه قلنا اقتناعه في زمان كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما
 مسلم ولا يخفى عليك انه ان كان مسلم موجودية الامكان فكذا غير وارد وان لم يسلم فالمنع
 هو يمنع الاول وليس ايرادا بعد ايراد وتحقيق كلامهم في هذا المقام ان الامكان سلب بسيط
 فليس سلب ثبوت ضرورة الوجود والعدم لان هذا السلب قد يصدرق بانتفاء الموضوع فلو كان
 هذا السلب مكانا لزم كون المنع مكانا بل الامكان سلب ضرورة اى هي جهة القضية فيه
 عقد موجب وسالب ولا بد له من مصداق محكي عنه هذه النسبة المكيفة بالامكان ومصادقا
 ليس الا لشئ الصالح للوجود والعدم وهذه الصلاحية وان كانت انتزاعية لا بد له من محل
 موجود واذ ليس احداث موجودا فلو لا شئ فامى شئ يتصف بهذا الصلاح ولا بد ان يكون
 له متعلق باحداث وهو المادة فالمادة ممكن لها ان يوجد احداث لها فللعقل ان يحكم

سلب
 الامكان
 بالذات

على احوادث باسكان وجوده في نفسه وواقعية هذا الحكم لاتصاف المادة باسكان وجوده
لها وفيها فهذا الامكان له اعتباران اعتباران اسكان وجود احوادث فيوصف به احوادث
ويقال له الامكان الذاتي ويوصف به المادة ويقال له الامكان الاستعدادي واما
الاستعداد الذي يجعلونه كيفية موجودة فاشابة مشكل والقدر الذي كاف لاثبات المطلوب
هذا الذي ذكره كذا الكلام عرض عريض والذي ذكره خلاصة التحقيق ولا يرد عليه ما اوردوا لكن
يرد عليه انه يجوز ان يكون مصداق هذا الامكان الماهية الثابتة في علم الله تعالى عز وجل وهذا
الايراد في نفسه تفضيلاً وبسطاً لا يحتمل المقام ذكره واذ ان تأملت فيما تلون لا تشك ان البيان
المذكور كما يجري في احوادث الزمان يجري في احوادث الدهر فان احوادث الدهر يمكن
قبل وجوده والا لزم الانقلاب كما ان احوادث الزمان يمكن قبل وجوده فافهم وحفظ فانه
لمحق شريف واما تقرير اختيار الامكان الاستعدادي فبوان احوادث لا يرتبط بالقديم فلا بد من
حوادث متعاقبة ويحصل سببها حالات مقررة الية قبول الغيظ وذلك بحالات هي الاستعدادات
ولا بد لها من محل فيه اسكان احوادث ودرجاته في الاستعداد فيمنع ذلك ما يوجب
اعم من الوجود في الخارج وتقريره على ما في احوالته القديمة انه متى حدث الشيء فلا بد هناك
من تغير وليس ذلك من جانب التفاعل فهو ان من جانب العلول واذا التغير في المعنوم
الصرف محال فلا بد من امر آخر يكون فيه حاصل واحترض الشارح بان التغير من جانب الفاعل
لا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلاً له بسبب انضمام امر حادث اليه
كوضع معين يكون هو مع حلة تامة للحوادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة لها من قبل
المتكلمين ولكن حزب الخصم ادعوا ضرورة ثبوت استعداد على تقدير حدوث الزمان كما هو فيما
نحن فيه فان المعدات غير تنابيه وذلك مستلزم للزمان واما على تقدير حدوث العالم بالامر
فيكون كلامه محدوداً في الواقع ثم يحدث فكيف يصح دعوى اليه منه وبعده التام ايضاً لا يتم لانه
لو سلم ثبوت المادة لكل حادث فلا سلم قدما وقولهم والا لزم وجود امور غير تنابيه فكأننا ان يريد
تسلسل المواد المجتمعة معاً فلا سلم لزومه وان اريد غير ذلك فلا سلم سماحاً لتفضيل ان الذي ثبت
بالدليل ليس الا انه لا بد من حامل الامكان احوادث ويجوز ان يكون ذلك حامل حادثاً

حاصل الحادث وانهما الحامل على تأخر وجود سابق عليه بعد حدوث هذا الحامل كما لم يكن فانه مادة
النفوس والقدرة وسبب النفس فانه لا يلزم اجتماعها مع المحمول فانها ليست الا على معدة
لا استعدادا لحادث وهو النفس ولم يبق دليل على اقتناع بقا المعلوم بدون هذه العلة ثم نفس
بجوزان يكون مادة لم يكن وكذا في الجواب بان المواد لا تخلو من ان تكون اما صورا او عرضا
وهذا يجمع مع محالها واما جسادا واما صور جسمية محفظة كما هو رأي غير ارسطو واما مشتق على
البيولى كما هو رأي ولا يخفى ان مادة لا يصح ان يكون جسما آخر فان جسما لما يكون مادة بحكم
واما مجردة والمجردة لا تكون مادة بحسب شيئا متعيني على دعاوى ولا يثبت عليها فانه لما جاز
كون الجسد الجسدي هو الجسد مادة لا محروفي وهو النفس ظاهرا من لكس فان قلت
لما ثبت لزوم مادة محدث كل حادث موجودة سابقة عليه فلا بد من استعداد يتما حدوث
الحوادث والا فليس اولى ان يحدث فيها من ان يحدث في غيرها وحاصل الاستعداد هو التيقن
الاولى سواء كان هو الجسم او جزء منه قلنا غير مسلم تلك المقدمات فان الاستعداد
لما كان موجودا في الخارج كما هو ذهب الخصم فلا يخلو قوله حائل الاستعداد هو البيولى من
ان يراد ان ذلك الامر الموجود في الخارج لا يعرض لشيء الا للبيولى وارتبط بها فلا نسلم
ذلك لانه دعوى من غير برهان عليها ان يريد ما يتعلق بالبيولى او لا كما عرضنا
وصورا وان ارادهم من ان يتعلق بها او بما يتعلق بها فبعد تسليم لاضرر وان خلا عن تلك
الامادة فلا بد من التيقن وفيها الجواب تامل فان احداث كما يلزم لوجوده مادة كذلك
بعد ما احداث فاذا فرض انعدام مادة كالجسد مثلا فلا بد لهما من مادة فيكون هذه المادة
مجمعة مع العدم والعدم نفسه بمقتضى النفس فيجتمع معها ايضا وكذا ذلك ان تقول ان
حائل عدم شيء لا بد من استعداد فيه والا فوجوده مع ذلك اتفاقي لوجودات سائر الاتفاقيات
فكونه مادة ليس اولى من مادتيه غيره واذا كان فيه استعداد العدم فهو استعداد علة معدة
والمتقرر في مقامه ان الاعلام لا يستند الا الى اعدام اطل للوجود ولا شبهة في ان الاستعداد
ليس عدا لواحد من اطل الوجود وفيه نظر فانه يجوز ان يكون عدم الاستعداد من اطل الوجود
فيكون الاستعداد اتفاقا ووجود المانع وخیل في عدم ما هو مانع لهما حوايه وتعلل مراد قوله

ان الاعداد ليست الى الاعداد ان الاعداد لا يستند الا الى نقايض حلول وجود تلك الاعداد
 اعداد لم توجد التام ان بعد تسليم اجتماع وجودات المواد لا تسلم ترتيبها فلهذا قد ارتفع كلامهم
 عن منع الاجتماع الى منع الترتيب وكان المطلوب اثباتها لتصل بعد ثبوت المادة لكل حادث
 يلزم قدم شخص مامن شخص المواد لانه يلزم عدم تناهي المواد فكل مادة لمادة فكل من
 المواد سلسلة من قوابل ومقبولات والقابل يجب وجوده مع المقبول فلم يجتمع المواد
 واما الترتيب فلا تسلسل القوابل والمقبولات والقابل ملته للمقبول فلزم الترتيب
 قائل فانه لمحق غريب قوله الاول باختيار الشق الاول آه هذا الجواب مبنى على ان
 امكان الازلية وازلية الامكان ليسا بمتلازمين فان اجزاء من الازل واحد وشاها
 ازل امكاناتها ولا يلزم الانقلاب وليست يمكن الازلية فان قلت ان امكانها تلك
 الامور خصوصياتها فالتفارق بين الازلية لا امكان وامكان الازلية مسلم لكن المطلوب
 هم يعني الازلية لا امكان وامكان الازلية مقيسان الى شئ اعم من ان يكون بخصوصيتها
 او بطبيعتها وتلك الامور يمكن الازلية بالنظر الى طبيعتها فان طبيعتها اجزاء الممكن ان يجرش
 بتعاقب الافراد فطبيعة الازلية وان كانت بخصوصيات ليست بالازلية كما قال انهم
 في المعدات والصور النوعية فان قياسا الى الخصوصيات فلا يتفق في هذا المقام فانه لا يلزم من عدم
 امكان الازلية على هذا التقدير الاعداد ذلك بخصوص الاعداد الازلية الطبيعية وان اريد بطبيعتها
 فغير مسلم قلت الجيب مانع فله ان يقول يجوز ان يكونا غير متلازمين كما في الخصوصيات هذا
 على طريق التمثل واهمنا جواب آخر نعم ان اخرج ذلك منجج الاستدلال فله دهر لا يقال حدوث
 يا بل القدم لانه منات له قان الوجه لانه ان قيس الى خصوص مادة قال نقول قوله ليس مانع
 وان قيس الى الطبيعة فلا يخاف في صحته وقال السيد قدس سره الشريف الى الملازمين
 الازلية لا امكان وامكان الازلية فقال في شرح المواقف ان امكان الشئ اذا كان مستمرا
 في الازل لم يكن هوئى حد ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم
 منع من قبول الوجود مستمرا في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هو ولم يمنع
 من اتصافه بالوجود في شئ من اجزاء الازل بل جازا اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا فقط

بل سمعنا ايضا وجاننا انصافه به في كل جز منها سمعنا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فاذ لم يستمر الامكان مستلزما لامكان الازلية واستلزامهما كان
الازلية الامكان امروا ضح فبينهما تلامزم وادعى عليه شايخ التجريد بان قوله لا بد لافق
بل وسما ايضا ممنوع وكصله اشبه في المنفرد العلوم بان ان اراد المستل من الاتصاف
بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمتنع في جز من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في بكلمة
بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه لا يمتنع في شئ من اجزاء الازل
فهو بعينه الازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه عن الوجود الازل وهو امكان الازلية وان
اراد انه في ذاته لا يمتنع عن الوجود في شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ منها متعلقا
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصداق على المطلوب ثم لو سلم ان
وجهه في كل جز من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم ان يكون وجوده الازلي ممكنا هذا كلامه و
حاصل ايراد الاول ان امكان الازلية عبارة عن كون الوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
ممكنا والازلية الامكان عبارة عن كون الشئ في الازل ممكنا وجوده المطلق سواء كان ازليا
اولا يراى ولا يخفى في انه ان فرض في الازل استمرار امكان طبيعة الوجود المطلقة في
جميع اجزاء الازل ونظرا الى ذات الممكن من حيث هي هي لا يستلزم عدم اباها من الاتصاف
بتلك الطبيعة في جميع اجزاء الازل فانه يجوز ان لا يكون لتلك لذات الوجود وفي الازل
في الازل فلو ادعى عدم الابد من حيث هو عن الاتصاف بالوجود في جميع اجزاء الازل
فيقول للملازمة ان امكان الشئ اذا كان مستمرا الى ان الازلية الامكان مستلزما لامكان
الازلية ولا فرق الا بالاجال والتفصيل وتن ادعى عدم الملازمة كيف يسلم صحة تفصيلها
فما سوا بيان تقييد ان الشئ في الحقيقة مانع على الملازمة على تقدير اعادة الاستمرار وسلم
وامنع لزوم المطلوب منه على تقدير ارسال الوجود فلا يرد انه لو كان مصداق كان الشكل لاول
ايضا مصداق المنع على النتيجة خارج عن قانون التوجيه وانعقد ما يقال انه ان اريد ان ذاته لا يمتنع
عن الوجود في شئ من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق على سبيل الدوام والاستمرار المصادقة
غير ولازمة وقوع هذا الابد واضح قأما قوله ولو سلم فلا يظفر له وجه صحة على ذلك تقدير فانه

ان كان سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الاول اى على سبيل الاجتماع كما هو لما هو
 في الاستدلال فقد لازم منه ان كان الازلية ليس لازمية الاتصاف الماهية بالوجود في
 جميع اجزاء الاول وان كان اسكانها فكانه ما نظري قوله بل وسما ايضا ثم المراد بقوله لا بد فقط
 ان ذاته لم يمنع من اتصافها بالوجود في شئ من الاول بل جاز اتصافها في كل جزء منها
 يكون ذاته متعقبة في كل جزء منه كما في المحصورة وحاصله كما ظمدم الاجتماع فخرج المضان
 عدم المنع من الوجود اذا كان مستمر في الاول فاذا نظر الى ذاته بما هي اى لم يمنع
 من الاتصاف في شئ من الاول بل جاز الاتصاف في كل جزء منه فهذا
 الاتصاف اما بطريق كما ظمدم الاجتماع او على طريق تحقق الاجتماع
 والاول فقط غير لازم بل وسما ايضا في لا يرد المنع على قوله لا بد فقط فانه يفهم منه ان جاز
 البديهة ضروري فان قلت فعلى هذا قد بقي جهال عدم الاجتماع قلت ليس بينهما ابطال لاحتمال
 انما المقصود ان جاز اتصاف الماهية بالوجود في كل جزء من اجزاء الاول مع الماهية ثابت وفيه
 المطلوب وان سلم ان الازلية لما معنيين كون شئ مستمر في جميع الازمنة الماهية وتكون الشئ
 باشمراكية عدم السابق في الواقع كالزمان عند بعضهم ولا يجدان يريد السيد قدس سره المنع
 الثاني وصور الدليل على صورة الاول لما اشتبهت لا واما به ليقين عليه هذا المنع فعلى هذا لا يرد
 في سند المنع من ان امكان عدم الزمان مستمر مع عدم اسكان استمرار عدم او تحققة منتهى
 ذلك الوقت لا يتخلو عن شئ فان اذلية الزمان مستمر بالمنع الذي مر قائل فيه قال الشارح
 كيف صدر هذا الكلام منه مع تصريحه في مواضع من كتبه ان ماهية الزمان تقتضي لذاتها عدم اجتماع
 اجزائها وتقدم بعضها على بعض او بناء على هذا يلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء في الاول
 نظر الى ذاتها وتقدمها وان كان السيد اخذ التزامه بالنسبة الى الخصوصيات ايضا كما هو
 في غير واراد ليس الزمان عند انهم اوليا مع اجزاء متعقبة هذا اذا كان غرضهم نقض المدعى
 وان كان المقصود نقض الدليل قدام بلا شبهة فانه لا فارق في جريان الدليل في صورته
 الخصوصيات وغيره بل نقول ان اذلية الزمان عند انفسا سفة اذلية دهرية والزمان بتصله
 موجود في الدهر بلا سبقة عدم عليه ولا سبقة عدم على جزء من اجزائه فالزمان واجزاءه اذلية

فلا نقض على المدعى ولا على الدليل وأن اورد النقص على الدليل باعتبار الزمانية بان
مكان المجزئ مستمر في كل جز من اجزاء الزمان الى الآخر قلنا ان يقول اسكان وجوده اسكان وجوده
الدهري مستمر ووجوده الدهري واسكان وجوده الزماني في غير متحقق أصلا فضلا عن استمراره لان
وجوده الزماني محال فوجوده محال ووجوده الدهري مستمر وتحت سبيل التنزل يجوز ان يكون
ذلك لتصریح اقتضا للقوم وفي القربا بغيره ان منع كون امكان وجوده الا زلي في الا زل
فلا محال لمنع كون امكان وجوده اللا زلي في الا زل على ما سبق ان امكان احداث في الا زل
والا يلزم الاتقلاب تحين للستدل ان يقول الكلام في علته وجود احداث فاذا تحقق جميع ما لا بد
لهذا الوجود في الا زل ولا شك ان امكانه ايضا مستحق فيه كما بين بحسب ان يتحقق احداث في الا زل
فيلزم قدم احداث والا يلزم التخلّف وهذا لا توجيه له فان حاصل كلام الجيب ليس الا
منع امتناع التخلّف عن العلة التامة مستندا بجواز امتناع الوجود الا زلي للممكن فلا يتحقق العلة فقلنا
في المستدل آه ساقط والتفصيل ان المستدل قال بوجوب العلول عند وجود العلة التامة وبني
عليه دليله على قدم العالم فان اراد انه يجب وجوده اذا تم علته سواء كان وجوده معها او تاخر عنها
فما حصل المسألة لا بد من الوجوب فهذا وان لم يكن مدعى فلا يقع في هذا المقام في الدليل على القدم
فان اراد ان كلما وجدت العلة وجد المعلول بالوجوب فهو مطالب ببيانه واما ما قال في بيانه من
ان ان لم يجب معها فنفرض وجود المعلول معه في وقت آخر فلا يخلو وجوده في ذلك الوقت
ان كان لا مراد وجد في الزمان الاول بل حدث الآن فقامت العلة ههنا وان لم يكن بحدوث امر
يلزم من جميع احد المتساويين من غير مرجح لان المرجح ليس الا العلة في غير تمام فان المعلول يجوز ان يكون
مجاوعة مع العلة الا زلية كما هو المفروض فيما نحن فيه محالة فلم يلزم الترجيح بل مرجح فان العلة ليست
الا للوجود واما الا زلية فلا نفى بحقيقة ايراد الجيب لستدلاله على ان في استدلال الخصم على دعوى امتناع
التخلّف يسعي لهذا زيادة بيان ان شراسته فان قلت ان الامكان في الا زل ان كان ملا بغيره
تفرض عدمه خلف فالمنع في غير موضعه وان لم يكن منه فما الانتظار قلنا الانتظار لعدم سعة المعلول
الا زلية ليس اذا فرض ان المفيض التام افاض جسماني داخل الفلك الاظم ولكن فلك البروج فليس
الاحد ان يقول لم افاض مثل هذا الجسم ولم لم يفيض جسم قطره ضعف قطر الفلك لا اعظم فان جوت

الفلك الاعظم لا يسمع كذلك المعلول لم يسمع الازلية فان قلت يجيبا غماني القربا بغيره قد كان
 الكلام في وجود الممكن مطلقا من غير تقييده بكونه في الازل او اللا يزال فتحقق اسكان الوجود
 اللا يزال لا يجدي لان المستدل ما اخذه في الدليل فقلت ليس اسكان الوجود فيها لا يزال
 مستلزما لاسكان وجوده مطلقا واذ كان اسكان الوجود الغير المقيده بها او المقيده بها متحققا
 في الازل فغير الكلام الى الآخر كما قد فصل فيها فان قلت مراد القائل الدخول على التحريم الذي وقع
 فيها وما قلت جواب آخر وادفع لهذا التوجيه لا توجيه لما وقع فيها قلنا كلامك صريح في استحاشي المعلقة
 على تلك الحاشية من لم يمتشي انما لا يزيد بوجوده واحداث الوجود واحداث وهو اللا يزال بل الوجود
 الذي هو ثابت لهذا الممكن المفروض احدوث عندنا فيكون معنى قوله وجودا كادث وجودا كادثا
 عندنا وعلى هذا قدس معنى قوله ولا مجال لمنع كون اسكان وجوده اللا يزال الى آه على ان الجواب
 عن ايراد بحيث يختلف ايرادها على الاول ليس في الحقيقة جوابا اخر فقد ظهر ان هذا الالابد
 على الحاشية القربا بغيره فينبغي على التخلي عما اراده المحشي فان قلت اراد القائل بالوجود المطلق الوجود
 المطلق من حيث العموم والاطلاق فلا يستلزم ذلك هذا قلنا كان القائل يجيبا غماني القربا بغيره
 فقد اخذ جانب المحييب فيجب عليه حفظا في كلامه فيجب عليه حفظا اخذه في الدليل ليس بالوجود
 الذي للممكن من غير تقييده كما هو الظاهر وقليل اخذ في الدليل مقيدا للعموم فخرج حاصلا ان علم الوجود
 المقيده للعموم اما قديم او حادث الى الآخر فاجيب بان في الازل غير ممكن فغاني القربا بغيره في غير
 موضع فظهر باعني ان يقول ان اسكان ذلك لوجودا متحقق فيها لا يزال او لا والاول يستلزم محققا
 في الاول لا امتناع الانقلاب واذ ثبت هذا انجز الكلام الى آخر ما فصل سابقا واثاني يستلزم ان
 يرتفع اسكان ذلك الوجود وراسا للزوم الانقلاب على تقدير تحققه في الازل فهو اما متحقق فطلب
 العلم في غير موضع ولكن كان في موضعه فلا يلزم الاقدم المتحقق وهو محال ليجيب انهم ولا يخطا ايضا فان
 قدم المتحقق ظهر بطلان ما عند كل عاقل واما واجب فهو ايضا باطل بلش ما مر قاطل ولكن تنزلنا عن جميع
 ذلك فنقول اذا التوجيه محال ليرضى به المتكلم فانه حال هذه الازادة على ما سبق وقلل فيما سبق و
 في قوله وجودا ممكن ما في كونه موجودا مطلقا من غير تقييده ذلك الوجود بكونه ادليا وفيما لا يزال
 حتى يكتم الله يد على الوجه المذكور فافهم فانه سيدظهر فائدة ولا ينبغي ان غير مطابق لذلك توجيه

والله الا ان يتكلف بالرد الذي يأتي عليك فذلك ان ما اورده في تلك القائل ثانيا عليها بهذا الوجه ايضا
فرض محقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل انما يستلزم كون احداث في الازل موجبا
بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة ان الموجود في يوم كجمعة نصف في يوم الخميس يكون
يوم الجمعة والحال كون احداث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير لازم وليس المراد
بكون وجود احداث ممكن في الازل الا انه ممكن ان يتحقق فيما لا يزال بآثار الفاسد على شدة نشأ
الغفول عما اراد ذلك المشي القرابغي فان قلت ما في القرابغية غير صحيح فانه وان فرض كان
الوجود اللايزالي في الازل لكن لا يستلزم اذلية احداث مع العلة فانه يجوز ان ترجع ارادة
القائل التامة الارادة بحيث لا يتخلف مراده من حيث الارادة فيجوز ان يريد وجوده
فيما لا يزال ولا يلزم التخلف فان يتخلف ليس لا على تقدير الازلية فانه قد تخلف عن اجته
التي اراد المراد وجوده بتلك اجته فانه اراد ان يوجد فيما لا يزال فكنا هنا وجه آخر من ابواب
هو الوجه الثاني فانه ما تعرض للمجيب بالارادة وليس في كلامه ايا والى ذلك ايضا فيكون هذا
الوجه من ابواب هو الوجه الثاني في الآتي اللهم الا بتغاضرا لاستناد اعتبارا وهذا لا يقضي الى تعدد
الاجوبة وسبجي تفصيل هذا انشاء الله تعالى فيحفظنا الاقرب ما نرجو علم اني اشتم اوردي رسالة
المؤلف العلوم في رد دليل جوامين احدهما ما مرهنا وهو حديث الارادة والثاني القول بحدوث
التعلق وهو الذي سبجي في دليل الوجه الثاني وما تعرض للمجيب الذي مرهنا الوجه الاول ولا يتوهم
ان المقصود من هذا الجواب هو الجواب الذي في تلك الرسالة فانه في صدور الباطل ههنا وفي صدور
القبول هناك اى في الرسالة اللهم الا ان يقال ان الجوامين يتحدان ومتفرقان في الاستناد
ولذلك دفع التعارض في الرد والقبول قوله واذت تعلم انه لما فرض انه ههنا مقاما الاول ان
الامكان ما لا بد منه وحينئذ لا يسيل لبساطة العلة انما هي ههنا والثاني في صحة فشرع في الاول
فنقول عبارة الكتاب ناظرة الى دخول الامكان في العطل ويوافقه ما اشتر من تقدم الامكان
يقال امكن فوجد لا محتاج فاوجده الموجد بعد ما اوجبه فوجد وحينئذ يلزم المحذور والذي مرهنا
في النقص عنه بان الامكان منظور اليه في جانب المعلول لانه من مميزات المعلولية فلم يكن معلولا
ممكنا لم يوجد فيه ان فيه اعترافا بتركب العلة التامة فان مقدمات المعلول من عطل واذيضا

هذه التفرعات مشعرة بان الامكان من ملل لوجوده سواء كان في جانب المعلوم او لا وملتة الوجه
 غير الفاعل جزء من العلة التامة فما منه المقر من المقر قال اشم في احواشي القديمة المتعلقة
 بشرح التجريد ان العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فلا احتياج والامكان واما ما هو مضمون
 او لا مفرغ عنها عند هذا النظر فنبينا درالذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل
 ما يحتاج اليه بعد شيرت تلك الاشياء وهذا المعنى فما ينساق اليه الذهن من غير كلفة وقال بعض
 اجله المتأخرين ان الامكان من الامور الانتزاعية التي من الامور العقلية لا توجد في نفس الامر
 فان الامكان ليس الا كون اشئ بحسب مرتبة ذاته بحيث لا يقتضيه الوجود والعدم فذات الممكن حشيش
 هي مطابق لسلب ضرورة من الطرفين والصادر عن الفاعل هو ذات المعلوم فقط دام ان الكا
 فتمتدح كالمبانية من العلة فان المعلوم المكين ميايا من العلة لم يصدر عنها مع اننا نعلم ضرورة
 ان الفاعل مفضل الاذات المعلوم او وجوده على اختلاف القولين وتلك الامور من لوازم
 المعلوم وكذا القولين لا يرفع الشك كيك بحسب ظاهر المقال فالاول فانه غيبه المنازعة اللفظية
 فانه فسر العلة بما هو غير الاحتياج وما سبق على الاحتياج ومحتاج اليه وحينه لا شبهة في اندفاع
 لزوم المحذور وهو نفى البساطة وليس الكلام في تفسيره ون تفسيره انما الكلام فيما يتوقف عليه المعلوم
 ومعنى التوقف انه اوضح الاستيعاب بالقول معلوم بل هو يبري عند الحذاق واذا كان الاحتياج
 ونحوه ما يتوقف عليه وجود المعلوم او ذاته فلا يوجد البساطة في العلة فان قلت ان اشم وجه
 مرادهم ببساطة العلة التامة ببساطة العلة التي هي غير الامكان ونحوه فكن فيكون تخصيصا في القواعد
 واما الثاني فلان ظاهرة الاستدلال وهو غير ذات فانه ان اراد بقوله ان الامكان لا يوجد
 في نفس الامر انه من الاختراعات التي يتعلمنا اياها فقط هو بطلانه وان اراد انه ليس له هو
 سوى هوية الممكن فسلم لكن لا شك ان هذا غير ذات فيما نحن بصدده فان علم المعلوم الاول
 لذاته هو عين ذاته بلا تقاير من جهة من اجهات كما هو مقرر عند هذا الجليل القدر وامكانه من
 شرايط ايجاد المعلوم الثاني كما قال الشيخ في الاشارات ونخصه لمحقق في شرحه فاذا كان الامكان
 والعلم ما يخل في العلل مع كونها لا هوية لها سوى الممكن والعالم ويكون لها جهات العلية فما
 المانع من ان يدخل الامكان في الاله الامكان مع وجوده مع الاستيعاب وان كان نقضا

تنبيهيا بقولهم ان الامكان من الشرائط و باقى الكلام فى حيز الاستناد فلا يكشف عن رفع
 الشبهة عما عرفت للشك فان تقدم الامكان والاحباب مسلم فان قلت ان الامكان من
 صفات الممكن المتقرر مطلقا والمتقرر فى الخارج سواء كان ماهية الممكن حاملة له او مادية
 كما هو المشروح فى اسفار المتأخرين فكيف يتقدم على الوجود وان قلت فما معنى قولهم امكان
 المعدوم المطلق او الخارجى قلنا معناه ان وجد تصف به فان قلت فما معنى قولهم ان الممكن
 اتصف به فوجد قلنا معناه ان الماهية الامكانية اتصفت بالوجود بعد ان اتصفت بالامكان
 بعد عقلية قلت هذا ايضا غير دافى الاول فلان كون الامكان من الصفات الثابتة
 للممكن المتقرر غير ظاهر فان الانسان المعدوم بعد الفرض من الاول الى الابد من الاعيان
 والاذ بان يتصف بالامكان وتوكل ان معناه ان وجد آه ان اردت ان ماهية الامكان
 التعليق فقد ثبت انه لا يقتضيه الموصوف الموجود وان اردت ان جهة الامكان واخويه كقولهم
 عنها الماهيات اذا كانت معدومة وانما تصف بها عند الوجود فلا يخفى فى ضعفه فان الامكان
 لا يقتضيه وجود الموصوف فحقيقة ليس ضرورة العدم والوجود وليس ضرورى الوجود والعدم
 فهو ليس بضرورى كما هو الذى هو حقيقة الامكان فان احصر فى المواد الثلاث عقلى كما هو المشهور
 عندهم واذا فسر تفسير آخر بغير النزاع لفظيا فان قلت ثبوت شئ بشئ يقتضيه وجود المثبت فلان
 العقضية المنعقدة من الامكان اما موجبة سلبية لمحمول او سلبية حالها حال القضايا التى محمولها
 تنافى الوجود فلما يجب به هناك يجب به هنا واما ثانيا فلانه لا يفهم من البعدية الا البعدية بالذات
 فما ارتفع التشكيك فالقول الفصل ان العقل لا يتقبض عن تجويز ان يصدر من الغافل
 بجهة صرفة بلا اشتراط شئ لانها يطبعها لا تاتى الاضافة من اتى مفيض كان واذا قد تحقق
 ان الواجب اتى مفيض محض لا يجد ان يتحقق بنفسها باضافة تعالى والامكان اعتبار
 الماهية مصداق ذات الممكن فليس فى حقيقة شئ آخر هو الامكان ومنه مبرهن حيث انه مفهوم
 سلبى وان كان غير الممكن لكونه امرا جوايا كالانسان مثلا لكن لا شك فى ان الامكان ان
 من الشرائط فاما اعتبار مصداقه ومصادقه ليس لانفس الممكن ونفسه لا يصلح الدخول فى العطل
 فاأقول الممكن فوجد آه فهو يشبه ان يكون من قبيل ما فى الحدوث الذاتى من انه نحو آخر من

من التقدم سوى التقدّمات الخمس المشهورة وان لم يكن نحو آخره بل يكون من التقدم بالذات
الذي هو مخصص في التقدم بالعلية والطبع فلا مخلص فهدا ان اراد ذاك المجتهدان فيها عبارة
المحقق الثاني صريح فيه عبارة المحقق الاول تهمله بعد التاميل وان قال فالحل لاحد ان ينسج
تقدم الامكان على الوجود فيعرض عليه قول الشيخ في حدوث الذاتي فانه كما يدل على تقدم الوجود
يدل على تقدم الامكان كما مر هذا في الكلام كلام فافهم ولكنه حقيقة الامر وضحة من انظار
والشواقي ولعلك تقول ان الامكان مما لا يدركه في قول الشيخ معناه انه من ضرورياته و
لوازمه واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فانتفى العلة التامة في الازل فنقول بعيد عن الجواب
فان لا يدركه من اول الكلام الى آخره بحسب العلة فاخرج هذه العبارة عن ذلك المقدم
لا يفهم لا سيما عند فقدان القرّين واما المقام الثاني فنقول ان الجواب غير مطابق للسؤال
تفصيله ان الجواب كان قد منع استحالة التخلّف بتجوز استحالة المعلول في الازل والذي
عرض عليه الشيخ هو ان الامكان غير متحقق على هذا التقدير في الازل فلم يتحقق العلة التامة فيه
هنا خلط بينهما مما لا توجه له كيف ولا اثر ولا يمين في كلام الجواب لان الامكان غير متحقق في
الازل وان ادعى من عند نفسه بان هذا الجواب موقوف على عدم تحقق الامكان الذي من
اللازم او من العلة في الازل نظا هر خفا وكه فان الجواب ما قال الا ان وجوده غير ممكن
في الازل وما صله منع امكان الوجود الازل لا يمنع امكان الوجود المطلق وما كان الكلام
في الوجود الازل بل في الوجود الذي للمعلول ولو كان كلامه في الوجود الازل فلا حاجة الى
الاستدلال فان الادلة ثابتة جند بل حصل كلام المستدل ان الوجود الذي للعالم المستند
الى القديم قد تم المطلوب واما مستند الى حادث وهو باطل فاجاب الجواب بان وجود ذلك
مستند الى القديم منع امتناع التخلّف بتجوز استحالة الوجود في الازل فلم ينف الامكان فيجوز
ان يكون مكانا في الازل وليتم التخلّف وكيس في هذا النظر الى تعلق الارادة بالوجود الازل
واللا يزال فيفترق من الوجه الثاني الآتي من هذا الوجه والتكليف ان المعلول ليس في طبعه
المصاحبة مع العلة ولا الامصاحبة وكذا ليس في طبايع افاضته المفيض افاضته القدم وكثير
بل المعلول في نفسه ذو طبيعة قاهرة فيعتقد الى ان يفيضه مفيض المفيض لا يصنع له الا افاضته

والاقدام واحداث والمصاحبة والامساحية فليس فيها صنع من القابل واذا تم جهات
 الافاضة فيفيض المعلوم منه بحسب سعة دونه وشيق سخفه فان كان الفاعل اقام قدرا للمعلوم
 مما يقبل القدم لسعة دونه وسخفه يكون قدرا كما هو عند انهم وان كان المعلوم ما لا ياتي بطبيعة القدم
 والادوية فيفيض منه بحسب طاقته لا يكلف احد نفسا الا وسعها ولعلك تقول يشبه ان يكون هذا
 المنع من المكاييل ليس طليعا الا فلاك بل الاجسام مطلقا والعقول وانفوس خيرة آية من القوم
 فانها عند العقل يصحح كلك يجوز ان يكون حديثة يجوز ان يكون قديمة وآما بعض الاعراض فانها قد تاتي
 القدم كما مر لكن لا يصلح للوساطة في صدور الجواهر فانها لا يرد لها من محال فلمحال ملة غير فوسلم
 الدليل وسقط المنع فان قلت من ابطال السند لا يطل المنع قلنا ربما يكون محط الطائفة الهند
 كما اذا كانت المقدمة المنهوبة واضحة في نفسها فليس لاحد ان يمنع بدون ان يبدأ احتشالا فاذا
 ابرره فابطل فيكون هذا الابطال نافعا لان المنع ما ساع له المنع الا باعداد ذلك الاحتمال
 لذلك المنع للمنع فاذا ارتفع من البين ارتفع المنع من البين وحل التنزل ابطال السند المساوي
 نافع بلا شبهة ولما وقع في الكتب ابطال غير المتساوي ايضا كما سيجي من الشارح في غير موضع من
 الكلام في الوجه الثاني ومنه الكلام في الرابع فانتظروا لابدان نعم المساواة من المساواة في
 الواقع ادنى نظر المنع فتأمل فنقول كلاما استدلى من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الحكمة و
 الصواب في كبريائين واضح فلتشتغل بذكر بعض منها فان المقام لا يحل البسط فنقول اقام ذلك
 الرايع في العلم على حدوث العالم وليلا دالا على هذا المطلب لطلب وتذكروا لا مقدمات الادلى ان
 وجود الواجب عينه الثابتة انه لا يمكن حصول الماهية الواجبة التي هي الوجود البحت والتحصل
 لبعض في الذين سوا كان عالميا كالعقول المفارقة اوسا فلا كالنفوس لما تقرر في لا يتصور
 العلم المتعلق بكنهه الواجب تعالى الارتسامي لاسنا ولا من الشواهي وهذه المقدمة مرتبة على
 السابقة واثباته ان التقدم منه زمني وهو تقدم احد الشاكن على الآخر بواسطة الزمان
 كتقدم موسى على عيسى على نبينا وعليها الصلوة والسلام وتنه دهرى والدهر عبارة عن حاق
 الواقع المعبر بنفس الامر وسيجي انشاء الله تعالى تفصيله فيما يتعلق به فالتقدم الدهري عبارة عن
 تقدم احد الشاكن على الآخر قدما انفا كيانا في الواقع كتقدم عدم العالم عليه على تقدير حدوثه

في الوجود

والفرق بين المتقدم الزماني والذهري بعد اتفاقهما على ان كل واحد منهما يستلزم انفكاك احدهما
عن الآخر انه ينظر في الاول حيلولة الازمان في ثم ينظر واقعية وفي الثاني لا ينظر ذلك
وليس المراد عدم النظر فقط بل الواقع حيلولة الزمان في نفس الامر في الاول دون الثاني ليس
الذهري الا الواقع وليس فيما سدا وهو الزمان او طرفه وهو الآن فلا ينظر فيه الا ان الحاشيان
ثابت في الواقع وليس معه شيء آخر وهذا هو الذي يسميه المتكلم بالتقدم بالذات الذي جعله سادسا
للتقدمات الخمس ومنه تقدم بالذات وهو مشعب الى شعبتين احمدها تقدم العلة الفاعلية المستجبة
جميع الشروط وثانيها تقدم العلة ان قصته تختص بالاول بالتقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع
وهذان التقدمان ليسا بحسب اخراج فاع في الخارج ليس لالا اجتماع كان قلت قد يتقدم بعض شروط
على المشروط بحسب لذهري وبحسب لزمان ايضا قلنا في نظر ان النظر من حيث انه من الروابط قابل
المعلول وفي هذا النظر ليس يوجد الا الاجتماع ونظر من حيث هو موجود وليس معه المعلول
ثم يوجد منه الا اعتبار ليس له سبق بحسب بالطبع بل ليس له السابق بالذهري او بالزمان فاقض
فتقدم بمجرد الصوري على المعلول المركب ليس بحسب اخراج وكذا مثاله فليس التقدم بالطبع
والعلة الا في بعض الملاحظات الذهنية الواقعية يفرض العقل في بعض الملاحظات الواقعية
لتي ليست اخر اجمية ان العلة المستجبة وان قصته قد تقررت فنقر المعلول وليس في مرتبة لطلبة
المعلول وليس كالتقدم لعدم على الوجود وليس في الخارج الا الوجود لهما وبها موجودان معا
قال وهذه اصول متفرقة عندها وعندنا نحنم لكن عنده التقدم الذهري والازمان في مساويان صدقا
وشحقا وهذا ليس بخلافان المقصود تغاير النحوي وان كانا متساويين وبذلك يتم المطلوب فاذا
تمهدت المقدمات فليخرج الى المطلوب فنقول ان الواجب تعالى ما بهيته انيته بكونه المقدمة الاولى
ولاياله علم اشرامي فلا يوجد في ذهن من الا اذا بان بكونه المقدمة الثانية فليس في الواقع
الا وجوده اخارجي ويتبع عليه الوجود الذهني بالافتقار الذاتي فان الماخوذ في المقدمة الثانية لا تتأثر
الذاتي ولما كان العالم كله مستندا الى الله تعالى كما هو مبين في كتبنا وفي كتب خصمنا ايضا ولكن
هذه مقدمة رابعة كان مقدما على العالم بالطبع او بالعلية واذا ليس في مرتبة ذاته الا الوجود اخارجي
وليس له مرتبة عقلية الا المرتبة اخارجية فالتقدم الطبيعي والعلوي الذي له على العالم ليس الا بحسب

الخارج فالواجب تعالى بحسب الخارج مقدم على ان تكون العالم وهو الا تقدم الانفكاكي فاما كذا
 بأسر لا يمكن ان تكون لما سمي مع الواجب تعالى وهو المطلوب ثم قال بعرض من القول فاذا قيل
 مثلا البارى تعالى لم يبع الفرس دركا للطبايع الكليته ورايا للضوابط الكليته وسائر الـ
 عالم القدس ولم يجعل الماهيات الامكانية وجودا لها ما يتأخر كل ذلك من ضعف لسؤال
 وركيكت لمقول وضيمن التفتيش فكذا كذا اذ قيل البارى عز وجل لم يوجد عالم الا مكان في
 الاول غير مسبوق بالعدم الصحيح كان ايضا من جنس تلك لا قائل ثم قال بعرض من القول
 ايضا ان الحال من يختلف عن العلة التامة انما هو الامعية المتكئة الامتدادية والامعية الغير متكئة
 الصريحة هي المتقدم الذاتي هذا التخصيص كلامه تسليم وبعد تسليم صحة مقتضاته لا يلزم منه ان تختلف العالم
 عن البارى في حاق الواقع والدرهم كما يدعيه الامام الرازى امتناع صدور التقديم عن الاختيار ولا يلزم
 منه ان هذا تختلف غير متقدربان يقع المعية جزا لقبلية وجود العالم حين عدمه كما هو مطلوب
 وان نبى على ان الدهر لا يحل الاستدراك فلا بد من ابانته بدليل بل لبدايته شاهدة بان
 العدم والوجودات مستمرة بلا انقطاع لمختصر وهو المعنى من الواقع والدرهم ايضا اذا حاد
 عنده ان يقع الوجود بدل العدم من غير لزوم استدلاله بوقوع تقدما بمرتبة بان يقع وجود
 كل بدل اعداها بلا استداد وبتأخر على كل تقدير الدليل المذكور للنتيجة المطلوب فان احدث
 على نحوين احدث بالرة اى بالاشخاص والانواع ونحوه واحدث بالاشخاص فقط مع التقدم
 بالنوع او شله فلو صدر التقدم الذاتي انفكاكيا فالتقدم الانفكاكي للبارى تعالى على كل ممكن ثابت
 والمطلوب تختلف لان مطلوبه كما صح به احدث على النحو الاول فان قلت ان جميع الممكنات
 ممكن لتركيب من الممكنات فيلزم خلفه عن البارى تعالى قلنا ليس يمكن واحد وانما الاحاد ممكنة متعددة
 ولكل منها تاخر من الواجب فان قلت هو موضوع القضية الخارجية الصداقة فيكون موجودا
 فاما واجب او ممكن والا الاول كما ترى فتعين الثاني قلنا موضوعية للقضية الخارجية لا تقتضيه الا
 الوجود واما ان له وجودا واحدا فلا فيجوز ان يكون موجودا بان يكون لاحاده عدة وجود فليكن
 عشرة احاد فيكون هناك موجودات عشرة فالجميع عبارة عن عشرة موجودات وهذا لا يستلزم
 ان يتحقق فيه تاثير واحد بل فيه تاثيرات وكل تاثير يستلزم تقدما عليها فلو فرض ان الواجب

على كل واحد من احادها فله تقدمات على كل واحد منها فيكون كل واحد متاخرا عنه تعالى وعلى تقدير
التعاقب كذلك فان قلت ان إمكانات ان توقف فالمطلوب حاصل وان ذهبتم لا الى
نهاية فيكون الزمان زليلا ولم تختلف قلنا غير مسلم ازلية الزمان وقد ماله وما عليه فان قلت يبطله
براهين التسلسل كالنطبق وغيره قلنا لو سلم كيف فيه تلك البراهين ولا يحتاج الى تلك المقدمات
وتحقيقه خفا وقالوا في ان يقال ان المستدل تصديرا ودليل آخر على حدوث العالم كما تفصح عنه
كثرة فان قلت عنه حدوث الاشخاص من دون حدوث الانواع غير معقول قلنا هذا طور آخر
جعله حجة اخرى على المطلوب وايضا موقوف على ابا الدهر من الاستدلال ولم يبين دليل هذا ونحن
انشاء الله تعالى نذكره في موضع يليق به ثم ان التقدم بالعلية وبالطبع ليس فيها انفكاك كسب
الواقع ولا في الالهيته فان في الاول الاجتماع ظاهر وفي الثاني لا باء عن الاجتماع بل فيها انفكاك
عن مرتبة العلة بان يصدق سلب وجود المعلول في مرتبة العلة على وجه نفى المقيد لا نفى المقيد
ومصادق هذا السلب عدم استغناء المعلول عن العلة لان مرتبة العلة مرتبة الاستغناء وسلب
الوجود المقيد كونه في مرتبة العلة صادقا في الواقع مطلقا قاربا وزهنا والافكاك بهذا المعنى
ثابت بين العلة والمعلول وان كان المعلول قدما فبطل الاستدلال عن اصله وليعلم ان
هذا لا يرد على هذا الدليل لا يضر الايراد على الدليل الذي عليه القيل والقال فان حاصله كما هو محموز ابار
ما بهية التقدم فمما منع مع المستند وهذا الايراد على الدليل الذي اخترعته ذلك المراسخ وليس يبطل
بمحاذقنا التقدم على ما بهية الممكن فمما قلناه الثاني باقتدار الشق الثاني آه تحريره يفتق
تمهيد مقدمتين الاولى ان الاستدلال من الخصم ما كان سميما على الوجود الازلي واللايزالي
فان حاصل البرهان ان مكنا ما موجود بلا شبهة فقلنا ان قدمت فالمطلوب حاصل لا لا
الى التسلسل والوجود بدون ان يتم العلة وبها باطلان ولا يخفى ان ان اريد الوجود الازلي
فموضعه المستدل وان سلم عدم الضرر فما ينتج الا قدم الاحداث وهي كما انه باطل عندنا باطل عند الخصم
ايضا ولم ثبت المطلوب وان اريد الازلي فكيف يمكن له ان يدعي ان مكنا ما ازل وكيف سماع
لما تروى في قدم ملته وحدوثه وباجملة ما غرذية الوجود معر عن قيدي الازلية واللايزالية ظاهر
سا ذكر في الكتاب والثانية ان الواجب تعالى فاعل مختار مرير عند المحجب اى من زمرة المسلمين

الذي ينجم من احزاب احداث العالم فاعلمة تفعله بالا رادة الثانية التامة واذا تم هذا فخرج
 الى شرح ما في الكتاب فنقول حاصل الجواب ان في الشق الثاني كان قائلنا بان علته وجود الممكن
 عنده ما كانت في الازل فقال المحجب نعم فان العلة لما كانت عنده هو الفعل المراد بالا رادة التامة
 التي لا تختلف المعلول عن ارادته فيكون ملته وجود الممكن عنده هو ذلك الفعل فيجوز عنده ان
 لا يريد وجود الممكن معرى عن ذينك القيدين ولا الوجود المقيد بالازلية بل يجوز ان يريد
 الوجود اللايزالي فيوجد ما اراده فما تحققت علته الوجود للممكن الماخوذ في الدليل في الازل
 فان قال قائل بل تحققت فيما لا يزال قلنا ما تحققت اصلا ما تحققت ارادة الوجود الا في
 قان قلت فما معنى قوله اذن جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل قلنا معناه ان المختار لو كان
 اراد الوجود المعرى فلا عائق من تحققه في الازل فتحقق المعلول في الازل كان من لوازم ارادة
 الوجود المطلق فغنى الازم فان قلت الملازمة غير مسلم فان المعلول آت عن الازلية قلنا
 هذا الجواب الاول وكذا الجواب الثاني مع قطع النظر عنه اذ هو بعد تسليم ذلك على ان المحجب مانع
 قائل ما دى ابنى وقعت في كلامه وما دى بحسب الظاهر وليست بها في الواقع اذ ليست وظيفته ذلك
 كما انه قال يجوز ان يكون كذا فكذا فقام الاستدلال او معناه ان الازلية لما كانت معنى خصم
 اوجه استطراد الاستقصود اذ مطلع النظر هو المنع على ما اخذه المستدل وفي القرابة باقية اذ لا هذا اختيارا
 شق ابطلة المستدل بكلا شقيه فكان الواجب ان يختار شقا من شقي الترديد الثاني فيمنع ما لزوم
 ما الزم ويرد بطلانه ولا مجال لشي منها اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه ولم يحدث عنه حدث
 على من علمه فزوم حدوث احداث بدون تمام العلة ظاهر وكذا بطلانه وكذا الكلام على الاحتمال الثاني
 من لزوم التسلسل وبطلانه وثانيا انه ان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق
 لكن ليس كلام المستدل في هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون احداثا وتحققه
 بدون تمام ملته او التسلسل لان معنى الحكميم ان مكنا ما قديم والا لكان جميع المكينات حادثة فجميع ما لا بد منه
 في وجود الممكن لا يخلو آه وان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث معنى الوجود اللايزالي
 فهو باطل لانه يلزم ان لا يتحقق احداث او يتحقق احداث بلا تمام ملته وقضله بما لا مزيد عليه وهذا مع كونه
 سنيا على الغفلة عن قول الشافعي ولا يرد عليه آه وقوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد آه

فاسد فان قيل كلامه في المرة الثانية على السند وهو غير معقول قلنا مقصوده ابطال السند والا
فليس الجواب ان المادة المراد بالكاية تعلق في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال واكاشية لا يتكبر
فان قلت فعل هذا كيف يوجد قوله ولا يرد عليه قلنا تجهيد انه ما كتبت في الجواب عن غطاء نحو جواز اختلاف
بل ما افاد الا ان ملته وجود الممكن ما كانت في الازل على امر تفصيله فنهنا السائل ان يقول فابن ملته
الممكن ام هو بدون العلة فاجاب ولا حمل ايضا فيه فاسأل فقال ثانيا امتحار من شقي التزويد فابن
ما كان اخفى وخصص الا ان الحق نعم لو كان قال اولها تلخص بعد جملة الكلام لمكان احسن والامر
فيه هين فان قيل ليس بمختصر سياق الدليل على الخط الذي قررت قلنا ان نحو الدليل بحيث لا يتصور
للجيب محل الجواب الذي قررت فتقول العالم قديم لا اول له يمكن قديما يكون حادثا والثاني باطل فانه يلزم
قدم الحادث احدثه بدون تمام ملته وما باطلان فالمقدم مظهر فخذ الوجود الايزالي فما الجواب
الاختيار قدم العلة ومنع التعلق قلنا ليس المقصود التحريم في الكتاب وكان الكتاب ناظر الى
التحريم الذي مر فان قلت يجوز لا حاجة بتحريم الدليل قلنا نعم فيلزم الجواب بتحريم الجواب وما كان يرد
شئ من كلام اكاشية على تحقيق الجواب بل يرد على ما في عبارة الكتاب وتلك قدمت ساله عن
الما تشبهه وبأجملة ان قرأ الدليل كما قرأ الشارح ان يجيب بما اجاب وان قرأ بالقرآن فنجيب
بما حصل الجواب ونش هذا النوع غير شكر وهذا يفسر في حل العبارة وكلام الغير ان كان يرجع الى
ما فصل فرجا بالوفاق والافضل استغناء وقد يقال في توجيه الكتاب ان الما بد منه في وجوده شئ
على تسعين انلى ولا يزال ومن جملة الما بد منه في الوجود الا ان شئ تعلق الارادة بوجوده في الازل
ومن جملة الما بد منه في الوجود الما يزال تعلق الارادة فيما لا يزال وقد صرح القائل بان التعلق ما
ولا شبهة في ان هذا التوجيه كمال لرفع شكى القرا باعته ولكن فيه شئ من الاعتلال سببي انشاء استدلال
ولقد اطنبنا الكلام وان كان كيف اشارة في المقام لان الناظرين كانوا يستصعبونه فاضحا
سن الكلام قوله وعلى ما في في محتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض
آه كان حاصل الجواب ان المعلول انما يتخصص بوقت ودون وقت لان تعلق الارادة وحدهم
فيكون الواجب مع تعلق الارادة كافيا في ترجيح المعلول والا فلا فائدة للجيب في ما باحدث
المادة اليس في التحقيق مدا سلاستدلال على ترديد في العلة المتممة الكافية للمحدث والتقدم

سواء كانت تامة وناقصة جزاء حيز العلوة التامة لانها يلزمها المعلوم فكانه قال المستدل العلوة كافية
 اما تقليدية او حادثية والثاني باطل فالاول متعين فقال الجيب العلوة ما كانت اذنية بل تلك هي المطلق
 الا اني بوجود المعلوم فيما لا يزال فيجوز استياج المعلوم الى جزء آخر وعدم كفايته لثبات المفروض فاني انقر باختيار المعلوم
 اذ لم يتحقق جميع ما لا بد منه في النظر المتيقن فالتعلق الا اني بوجود احداث فيما لا يزال لا يستلزم القول بما لم يمتنع
 شيء مما لا بد منه في وجود احداث فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا يتعلق بهذين المفروضين غير
 واضح بمعنى على قلته المحض في عبارة الكتاب قوله قلنا ان اردتم ان تستعمل علوة وجوده في الازل آه وعلى
 المتقدمين لم يتحقق العلوة التامة الممكن الماخوذ في الدليل في الازل فانه في القرابة من ان
 احجب الجواب فيجوز الى اختيار الشئ الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث
 وهو الوجود فيما لا يزال ومنع احتمال يختلف عن ذات العلوة التامة مستند اما ان الاحمال انها تختلف
 المعلوم عن خواص الفاعل المتماثل المستقل بالتأثير لا عن ذاته فان قلت لدفعه ان الوجود الذي
 الممكن قياسا من قسم ازل وقسم لا يزال والجواب الاول باختيار الشئ الاول وباعتبار الثاني والجواب
 الثاني في اختيار الشئ الثاني وباعتبار الاول فاحتمل الجوابين غير واضح فقلت فيجوز ليس للجواب
 وجهان بل وجه واحد وهو بين الشئين واختيار واحد منهما ومنع على شيء واختيار الآخر ومنع على آخر
 وهذا المنزلة ان يقال اذا اريد كذا فالصغرى غير مسلم وان اريد كذا فالكبرى ممنوعة ولا يخفى ان هذا المنع
 من الجواب غير متعدد فان قلت من قبل انكاشية ان الاستدلال قياسا اشتتائي كما مر تقريره
 قلنا قدم تقريره مما ابره فتذكر وجهنا وجه من المقالات لدفع هذا الاليداد منها ما يقال ان حمل
 الجواب هو اختيار حدوث التعلق فلم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فحين الانجرار وان ردد
 في علته ويقال الى الآخر فلا فائدة فيه فان هذا الترديد هو الذي اوردته بعد في حديث التعلق وهذا
 يدل على اذ لم يعين النظر في عبارة الكتاب فانظر الى قوله ولا يرد عليه ان التعلق الا اني آه ولكن
 سلم ان ذلك يحمل العبارة فلا خطأ في اذ لم يرد به فان هذا الجواب عنده مردود كما سيجي انشاؤا
 تعالى محقق والجواب الاول قد كان رده سابقا فبقى الدليل سالما عن اخل وقد قال في آخر
 البحث ان القاصرين كانوا الكليين الى انه سلبا فلا سفة لقوة شبيهة ما يكفى لانه محتمل له للملا
 يبقى اشتياقي وقال لم يات جمهور المتكلمين بشيء يتعلق بقلب الا ذكيا وكيف يتيسر له الطعن

سنة
 ان قال
 السلاط

وحسين جوابا فلم يرد جوابا صحيحا وهذا وجهان العلة الثانية عند خصم ليست الا انما يجب للمعلول
 عند ما كان المستدل زعم ان العلة الثانية للمعلول التي يجب عنده للمعلول اما قولية او سادسة
 آه قاجاب بان تلك العلة ليست اذ يتيقن بل العلة مختارة آه وتيقه ان هذا التوجيه له وجه صحيح
 ان كان في كلام المستدل لفظا العلة الثانية وليس الا اخذ جميع ما لا بد منه في الدليل والامادة منه
 ما يتبع مع المعلول اياها كما ترى مع ان العلة الثانية بذلك المعنى لم يصدر ولكن قيل ان لا يلزم
 مسا وعندها خصم فيجوز التفسير بذلك قلنا نعم لكن بناءا وكلامه عليه ثم لا يلزم عليه باختيار الشق الثاني
 لا يخلو عن بعد بل المايق حينئذ ان يقول العلة بهذا المعنى ليست في الازل ولا في الايزال
 فان العلة لما كانت مريدة لم تكن ما يجب عنده للمعلول والآ نظر في التزيع ان يقال انه على
 هذا التقدير لا يصح اختيار الشق الاول اللهم الا ان يقال اننا نختار الشق الاول على تقدير ان يكون
 العلة الماخوذة في الدليل بالمعنى المتعارف ونختار الشق الثاني على تقدير المعنى الذي هو مقصود
 للجواب وجان وقدم شمله وجهان ان الإجراء الكلام بالآخرة الى شئ واحد غير محذور وحاصله ان نختار
 اول الشق الثاني في اذ ظهر فساد فيه جزم الى اختيار الاول فان قيل فما صح الجواب بان فلا يرجع الى طائل
 قلنا غير مسلم فان الاول بناء على ايجاب العلة والثاني بناء على اختيار ما بهذا التقدير في ابدأ اختيار
 وتلك نقول ان مراد المسمى القرابي في ذلك فنقول يا بني عنه سياق كلامه قائل فيه وجهان آخر
 للعللة المهمة لا رادة الوقت بوجوده كادش وهذا ما يباه كلامه ثم هذا الذي يفهم من كلامه ثم يجب
 ظاهره في النموذج المعلوم هو الذي مرث اليه الاشارة من تقسيم الوجود الى قسمين فم اختيار احداهما على
 تقدير واختيار آخر على تقدير آخر وان شئت فقلك بتلك الرسالة ثم اعلم ان ههنا كلاما آخر هو انه
 لتوهم ان يتوهم ان حاصل الجواب الاول اختيار تحقق العلة في الازل ومنع احتمال ان تحقق مستل
 بهما اذ انتفاء الازلية على الممكن وهذا لا يصح على تقدير اختيار تحقق العلة لان الازلية لما كانت محالة
 فالوجود المطلق للممكن بما هو مطلق اى صالح لازلية والايزالته ايضا محال والمحال لا يكون علة
 ولا معلولا فاذا لم يتحقق العلة للوجود المطلق للممكن بما هو مطلق فيمن اختيار تحقق العلة للوجود المطلق
 بما هو مطلق ثم ادما واستحالة الازلية شافاة فاذا لم يبق الا اختيار عدم تحقق العلة للوجود المطلق
 وتسلم تحقق علة مخصوص بالازلي وهذا بعينه ما اختير في الجواب الثاني في حينئذ تميز الجواب الاول الى الثاني

وانما الافتراق في السند ففي الاول استند منع احتمالة التحلف بتجويز استحالة الانليسية وفي الثاني يكون
 العلة تعلق الامادة بتحقيق الممكن فيما لا يزال وهذا توهم فاسد فانا نقول اولاً بالنقض لانهم قالوا
 ان علة وجود الوجود بطبيعة الصورة اى الصورة المطلقة والصورة انما تحتاج الى الوجود في الاستحالة
 والتشكل فمع نقول الصورة الغير المتناهية مستحيلة فالصورة الممكنة ليست الا المتناهية منها بالصور
 المطلقة ايضا مستحيلة والحال لا يكون علة الموجود فالعلة ليست الا المتناهية منها سابع انها تحتاج
 الى الوجود ونقول ثانياً ان فينا ذكر احكام اعتبارات وبحيثيات الواقعية فان الماخوذ في الدليل
 نفس وجود الممكن مع قطع النظر عن الاشتغال على حيثية ولا شك ان نفس وجود الممكن ممكن
 ان كان حقيقة في ضمن اللايزالية و فرق بين اقتضاء العلة لنفس الوجود اقتضاءها لخصوص الوجود
 ففي ابواب الاول اختلنا كون العلة لنفس الوجود وكونها مقتضية لنفس الوجود لا خصوصية ومنع
 استحالة التحلف بكون محوته وهو الازلى محالاً على الممكن ولا يلزم من استحالة محوته استحالة نفس
 الوجود وكما لا يلزم من استحالة غير المتناهية من الصورة استحالة نفس الصورة وفي ابواب الثاني
 اختلنا ردم تحقق العلة لنفس الوجود وانما تحقق العلة لخصوص الوجود اللايزالى منه لان علة
 انما اقتضاءها لخصوص الازلى ومنع استحالة التحلف مستنداً بان المراد على وقت تعلق الارادة
 لا غير فاجبه ابوابان ولا يجوز احدهما الى الآخر فامل تأمل اصاد قائم ههنا كلام آخر بان ابواب
 الثاني لا يصح الا بالاستعانة بسند ابواب الاول لان حاصل ابواب الثاني انما تعلقت
 الامادة في الازل بان يوجد الممكن فيما لا يزال فنقول تعلق الارادة بالوجود الازلى بل كان ممكنة
 في الازل فتعلق الارادة في الازل بالوجود اللايزالى دون تعلقها بالوجود الازلى رحمان بلا جرح
 بل رحمان لم يرجح فانه ينافى بوجوده ولم يكن ممكن بل لا مادة مدبجانه ليست الا الارادة المتعلقة
 بالوجود اللايزالى فمع اما الوجود الازلى الممكن في نفسه وعلى هذا يلزم محبة سبحانه عن بعض سخاء
 الموجودات الممكن تعالى احد عن ذلك علوه الكبير واما الوجود الازلى مستحيل بالذات على الممكن وهذا
 هو البشق الثاني في نظرم اخذ استحالة الازلية في ابواب الثاني وتصير حاصله ان علة مطلق وجود الممكن
 لم يتحقق في الازل انما لم يتحقق في الازل علة الوجود اللايزالى واستحالة التحلف مم لان احد تعالى
 مريد مختار انما يوجد الممكنات بتعلق امادة سبحانه وامادة لم يتعلق في الازل الا بالوجود اللايزالى

ولشيء لا يوجد الا بحسب تعلق الارادة ولم يتعلق بالوجود الا زلي للممكن بعدم اسكان الازلية عليه
وحاصل الجواب الاول ان ملية نفس وجود الممكن قد تحققت وانما لم يوجد في الازل لاستحالة الازلية
عليه ولا يحتاج فيه الى حديث التعلق لكن المختار هو الجواب الثاني عندنا عشرة المسلمين من اهل السنة
لان الدلائل القاطعة حكمت بكون الله تعالى خالقاً بالارادة والاختيار حتى صارت من ضروريات
الدين وتعلم انه قد ظهر عند الفطن ما ذكر بطلان قول المشايخين ان التلازم لا يكون الا بين العلة
الموجبة وبين معلولها او بين معلولي ملية ثالثة وذلك لانه قد ظهر جواز ان يوجد العلة الموجبة بشي
في الاول ولا يوجد بشي في الاستحالة الازلية عليه ولا يستلزم العلة الموجبة معلولها وايضا يجوز
ان يكون الثنيان معلولي ملية موجبة واحدة ويكون معية احدهما مع الآخر مستحيلا في بعض الاحوال
فلا يكون تلازم بين معلولي ملية واحدة فافهم فانه لمحق شريعت قوله قد يقال ان الازل فوق الزمان
آه للازل معينان الاول جميع الازمنة الماضية ويقال له الازل الزماني الثاني ان يكون بشي ما ثم
راية عدم السابق سابقا على الوجود في الواقع كالواجب تعالى فان العالم لما كان حادثا والواجب
موجود قبله كان ازليا بالملية الثانية بلا شبهة وآما للملية الاول فوفا لا يخلص العقل المشهود بالانها
من تجوز كون الواجب تعالى ازليا بالملية الاول ايضا آما لعقل القراع فلا يجوزده سواء كان
العالم حادثا او لا فان معنى كون بشي زمانيا ههنا هو الذي يقال له متى هو انطباق وجوده على
كل الزمان او على جزء منه او على حد منه والذي لا يتيسر فيه ذلك صلا كما لمفارقات لا تصحفت
بالزمانية فالواجب تعالى ليس بالزلي بالملية الاول كيمت والزمان امر متحد والواجب تعالى ثابت
محض ومقدم عليه بالخالقية فلا يعقل كونه فيه وتلك التفاصيل في الكتب المطبوعة وآذا نقرر هذا فنقول
كلامهم هذا تقريرا آخر للجواب الثاني ويدل عليه العنوان فان قلت ما القافية في ايراده ثانيا امكن
قد كفى ما سبق قلنا لا فانه كان قد اختلف في الجواب ان الارادة تعلقت بوجود الممكن فيما لا يزال من
الادوات الآتية وكان هذا منقطة سوال سائل ان اخلاص تيسير لكم من الممكنات موسى الزمان اما
الزمان فلا يمكن تعلق الارادة بوجوده في الادوات الآتية فانه غير معقول كون الزمان ظاهرا لنفسه
مع انه مفض الى التسلسل وايضا منقطة الوقت فاعلص الجواب بحيث لا يمكن ان يصل الى التشكيك
بالتشكيك فقال ان الواجب تعالى ليس زمانيا حتى لا يتخصص الزمان نفسه بارادته بل هو

فوق الزمان وهو الازلية بالشيء الثاني والثالث في قوله فلا شيء غيره في الازل آه نصيحة امي اذا ثبت
 انها فالتفريق في الازل بحسب التجويز لا على الادعاء كما هو وظيفة المانع واما تحقق بحسب تعلق الارادة
 به من تخصيصه بالادوات واما الاوقات فقد تعلق الارادة بتناهيها فوقع على ما قصت الارادة
 الازلية وهو الثاني فالتفريق بين الجوابين امي التقريرين انه اجل في الاول
 وفصل في الثاني بالتعرض للاوقات وبدونه آخرنا طه فان قلت لم يعلم حال اليس بزاني قلت يعلم
 بالمقايضة فيقال قد تعلق ارادته بالمعية مع الزمان او باي عبارة شئت ولعلك تقول ان
 غير الزمان في شئت عند الجيب فلا ضرورة له بالتعرض له وفيه ما فيه ويقترب منه ما في القرابة بين
 انه نفس امي تفصيلي فانه لا مجال للتفصيل الاجمالي باختيار الشق الاول ويكون حاصل قوله فان
 قيل آه ان الوقت اما ان يكون مالا برمنه في وجه الممكن او لا وعلى الاول غلات المفروض ايضا
 ينقل الكلام اليه ولا يمكن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يرجع الى ما سبق
 من قوله واكاصل آه فانه كان باحقيقة انه الى اختيار الشق الاول انتهى ان يكتفي به من
 كلامه من البين فان فيه شيئا تفصيليا انه ان اراد ان يرجع الى السابق وان كان مع نحو ما اعتقد
 بحيث ان المعانيه القصوى من التوجيهين الى امر واحد فسلم ولا فح ولا يرد عليه ما سيقرب بعد من
 انه لو كان تفرد لما سبق لما اجاب كما لم يجب في الاول ولان الاحالة غير متعينة لانه توجه على هذا
 والتقرير من الورد فاجاب وفي الاول ما كان من ظاهرا للورد وعلما يجب فانه اجل نحو التعلق بل طلقه
 وفي الاول قيده بكونه ازليا ولكن ان يجادل بان الاجابة يجوز ان يكون متوجها على التوجيهين
 فامى بعد ولا يرد ايضا ما في الحواشي التي ملقت عليها من الحشى ان قيل ان الاحالة غير مفيدة فانه
 دفعه بقوله فقد اجيب آه قلنا فقد دفعه بما دفعه فبقى الاحالة سالما عن اخذ شئ فانه معنى عن القول
 عن قوله فقد اجيب تارة فانه اشارة الى انه قد اجيب بما من كون التعلق ازليا وقد اجيب
 تارة بهذا ولم يبرزه اذ لا على النسب السابق الالهي من التفصيل السابق وتيرة ايضا على ما في هذه الحاشي
 اذ كان لغشي تقرير ان كان يتوجه على احدها لغشي دون الآخر فلا يجد ان يورد على احدهما دون
 الآخر كما هو ولا يرد ايضا مثل ما في هذه الحواشي من ان جعل الجواب جوابا عن السابق ايضا صحيح
 لان السابق بنا على ان الارادة متممة موجودة في الازل وبتاء الايراد والرفع ههنا على منع

ان المتعلق يحتاج الى ملته لكونه اعتباريا وعلى تقدير الاحتياج فالسلسل في الاعتباريات وفي
الاول ما كان التزام حدوث الشيء فالسندان مختلفان في الموضوعين فان فيه ما لا يخفى فانه قد مر
ان الشارح في التقرير الثاني احمى المتعلق فاوردا واوردا واجب تارة بام وتارة بكذا فحالات
السندان لا يضر قتال تا طولا ولا يرد ايضا ما في هذه المحاشي ايراد المنع الواحد مرتين بتغير العبارة ليس
فيه جبروي يعتد به فان فيه ما لا يخفى وان اراد انه عينه فالحال بناء على ما سجد على شمله لا يرجع الى
طاعل وقد يقال في توجيهه انه اختار الشق الثاني وتصويره انه لم يكن جميعه الا بدنه في الاول
ولا يلزم التسلسل ولا وجود الممكن بدون تمام ملته لان الاول سابق على الزمان وكل ما يوجد
سوى الزمان يوجد بحسب الارادة بتخصيصها بادقائها وتعلق الارادة بالزمان بوجوده المتناهي
منه والمتعلق حادث ولا يرد عليه من من يلزم من وجود الممكنات بسبب المتعلق حدوث المتعلق
فانه عند القائل ان المفروض قيامه ان نحو المتعلق حادث لان المختار ان جميعه ما لا بد منه حادث
واذا قد فرض ان المتعلق يتم فهو ايضا حادث وليس الفرق بين التوجيهين الا بالتعرض لكل منهما
والزمانيات في الاول فكم يرد ان حدوث المتعلق قد لازم من هذه المقدمات نعم يرد عليه ما عرفت
وبعد التمسك بالتي قد بقي كلام فان الارادة على ما عليه المحققون نفس المريد الذي هو الواجب بالذات
ودرجها الى العلم بالنظام كجلى الذي عليه نظم العالم وعليه يلوح آثار رضا انفسه في بعض الرسائل فاستبها
الى الاوقات احواليه والآتية سواسية ليس الارادة الا ذات الواجب تعالى وذاته قساوي نهية
الى الكل فلا يتخصص منها الممكنات بالازلية واللازلية من حيث هما ولكن المتكلمين ما قالوا بذلك
على ان لهم ان يقولوا بعد تسليم عينية الارادة مع الواجب الحق تعالى ان المخصوص هو واجب قسما
الاتات والجمعات مع المعلول الاول حيث ارادوا ان يثبتوا الكثرة كالعقل الثاني والفلك
الاول بان المعلول له علم بذاته ولما كان باعتبار كل من ذيك الاعتبارين مصدر ذاك الفعل ان
مع ان مصداق العلم بذاته عندهم هو ذات العالم وكذا الامكان فانه لو لم يكن مصداق ذوات
الممكنات فقد ثبت الامكان بالغير كما قالوا في اثبات عينية الوجود مع الواجب تعالى واذا قد جاز
مثل هذا فليجربها في تامل والاطمئنان يقال انه قد مر سابقا انه لا بد في سندها لاجاب من اخذ
احتمال الازلية واذا اخذ ذلك ففسحه ذات الابدالي عز وجل وارادته ليست على السواء بل ليس

تعلق بالادوية لاستقامتها قائم فاعلم شريف قوله فقد اوجب عنه تارة بان التعلق امر مسمى آه
ومعنى تارة قدم فظاهر فلا يحوب ادوات حدوث التعلق والافجودان يكون التعلق قدما اذ ليا
نشا وحله على الواجب نفس ذات الواجب فلا يحتاج الى العلة كما في سائر صفاته وحينئذ لا يحوب
لما ذكره في ما بعد فليتأمل فيه وأيضا ما استفسر المور على تقدير القدم التعلق عن سبب بل لزم
قدم الممكن وأيضا لو كان قدما فيكفى ان يختار ان ملته الواجب تعالى ولما احتاج الى التزام ان
التسلسل في الاعتباريات غير محذور وانه لا يحتاج الى علة وحكمة القول ان المتكلمين عن هذا المسمى
نقضين الاول اختيار ان التعلق الامادة في الازل وهو قدم والثاني اختيار حدوث التعلق
والثاني الكلام اليها بما هو في كتابه الجولمين الذين اوردوها ثم ورد عليها او كما دلش ان يوردها
فاوردوا ولا الاول ثانيا الاخرى وما قيل ان التعلق امر مسمى بخس انه ليس موجودا في الخارج
حتى يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت آخر وما انفصل التعلق من حيث انه حالة بين الارادة
والمراد فهو مقتضى ذات الارادة قارن من شأنها ان يجعل بوقت دون وقت ولا يحتاج
الى امر اخر فان رفع ما اوردته اشم بقوله انت تعلم ان اختصاص كل صفة آه فاسد فان التعلق
حينئذ مع الارادة وهي لامحالة قديمة فيكون قدما فيلزم قدم الممكن فان اوجب بانها تعلقت
بنحو الوجود فيقتضى الممكن كما تعلقت فيرجع الجواب الى الجواب الذي هو هذا القائل نفسه لا يرضى
به قال امي تارة بما من كون التعلق اذ ليا متعلقا بوجوده في وقت مخصوص وتارة كذا قوله
فقد قيل عليه آه اشارة الى ان هذا الاعتذار غير صحيح من وجه آخر وهو جريان برهان التطبيق
وغيره من البراهين وتقديره على الوجه المفصل ان العلاقات كانت عللا ومعلولات فلا يكون
بعضها مينا مع بعض ولكل منها حظ من البتوت مغاير لبتوت الآخر ولا يقاس هذا على ما قالوا
في التسلسل الوجوبيات فانها منقطعة بانقطاع الاعتبار كما فصلوا في مقاسه وقية نظرها فان حصل
ما قلتم في هذا المقام متأت في الوجوبيات فان أمثلا ان وجب من ملته وهي ب مثلا فلا شك
ان آد واجب من ب وهذا الوجوب وجوب بالغير ولا يثبت الا بعد وجوبه فهذا وجوب عارض لذلك
الوجوب ومقدم وهذا ايضا بالغير فهو ايضا لا يثبت الا بعد الوجود فان الوجود لم يجب لم يثبت وهذا
ثالث مقدم فيكون مغاير وكذا دا الجواب الجواب والجواب يظهرنا فصلنا في احدث الا في مثال

وحيث وجب آخر ان العضاة مثلا معدوم اذا وابدأ فلا بد لعدمه من ملته هو عدم ملته وجوده وذلك
العدم ايضا ملته وكلما اوجبا بالحوادث وكيفية نظر فانه يجوز ان ينتهي الى عدم واجب ولان
العدم ليس امرًا ثابتًا بشئ وليس الا انتفاء بشئ لا شئ فيعبر عنه بالانتفاء فان قيل على اصل الكلام
ان العلاقات بتجدد على حسب عدم القرار الاتصال فهو امر واحد قلنا هذا غير ما يقتضيه من
جريان البراهين عند المحقق وهو المتكلم وصوب لم يشم وايضا يرجع الى ما قاله في خصم في بطون
بالقديم والمتكلم لا يجوز مثل هذا فان خصم ربط الاحداث بالقديم بالحوادث وهو امر واحد في انتفاء
شئها على ما قلنا والمتكلم لا يجوز عدم قرار شئ بحيث يتصل ويصير امرًا واحدًا في القرابة ان التسلسل
هذه الكيفية مع قطع النظر عن بطلانه مطلقا لا يفيد في هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة
فلا يرتبط بالقديم وفيه انه انما يردوا قالوا بتجدد العلاقات مع هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يردوا
التجدد على سبيل التعاقب فكل تعلق مرتبط بتعلق حادث قبله الى غير النهاية فان قلت فيلزم ان
يتحقق القبلية او البعديات الزمانية والزمان المستلزم لقدم متحرك قديم قلنا قد قدمناه و
ما عليه وكل مقصوده ان لا يوجب بالغير بدون الانتهاء الى الوجوب بالذات متعقبا فلا يرتبط
الاحداث بالقديم بالتطبيقات الغير المتناهية متعاقبة كانت اذ غير متعاقبة كان قيل هذا الزمان
على خصم في تجويزه التسلسل في المحدثات قلنا لا يضرنا فليكن من المفاسد التي نوردوها عليه يقال
من هو ان فذلكم اشتم في الاحداث القديمة ان هذا الانساب اليميم افتراء عليهم فانهم انما قالوا لا يوجد
الحركة الغير المتناهية المتصلة وبهت امر واحد قاتل فيه قال السيد قدس سره الشريف ان هذه
السلسلة مخالفة لما ذهبوا اليه من امتناع وجود التسلسل بالفعل ولا يجدان يقال هذه امور
اعتبارية لا يتنازع هو لا تنافي في الخارج واما شعوا التسلسل في الموجودات الخارجية وفيه تامل
وهنا كلمات اخر منها ان اسباب الاعتبارات خطاريات براهمة فانا نعلم بالضرورة ان
مفهومنا لا يمكن ان يتعلق بمشيئة اخرى قال اشتم في بعض الرسائل بل الظاهر انه اذ قلب
تحقق الاجماع بالضرورة ومبادئ الافعال الاعتبارية ينتهي الى الامور الاضرارية وكم
ان يقولوا هذا فينا ظاهر ولا يقاس حال الغيب على الشهادة لاسيما في صورة التعاقب فانه
يجوز ان يشارا بحدوده مثلا بعد ما اشارت تلك المشيئة وكذا وفيه خفاء ومنها انه يلزم على هذا

الحاشية

الحاشية

الواجب تعالى للمحادث تعالى عنه في مذهبه خصم ايضا ويكن ان يشترع عنه بان العلاقات
 امور متناهية وهم مانعوا عن ذلك كما قال شمس في الموفج العلوم قوله ما كانت تعلم انه لا انحصار
 بهننا من محاصر اصلا آه فانه ظاهر ان الارادة نسبتها الى جميع العلاقات واحدة فهي ليست باولى
 بان يكون طرفا لواحد منها دون اخرى واعترض عليه في القرا بغية بان نفس الارادة من اسباب
 الممكن المقروض غير اما على التعلق الذي هو الاخير كزيد بل التعلق الذي هو الاخير فانفقت
 السلسلة من العلاقات والارادة والاخلاق في انها ليست وسطا في طرفي السلسلة طرفان
 وهو الانحصار بين المحاصرين والتجواب عنه فانه لا يلزم من كون الارادة سببا للعلاقات
 ان يقع طرفا فان نسبتها الى الكل سواسية فان قلت كلا بل هي سبب للتعلق فيكون سببا لكل
 سلسلة فرضت من العلاقات والاخير لوساطة سببيتها للسوابق فهي لا محالة في الطرف ثلثا
 فيه اشتباه ظاهر فانه قياس الكل لاجزائي على الاخر ادى فانه لا يلزم من طرفيها بكل سلسلة متناهية
 للعلاقات طرفيها للجمعية ويشهد عليه باحث البرهان السلي وقدر فصل في القرا بغية هذا الجواب
 بل يرجع حاصله الى انه ان اريد بالانحصار بين المحاصرين ان يقع المحصور فرضا بحيث يتحقق له طرفا
 فينبه السلسلة من طرف وينتهي الى الآخر فلا شبهة في بطلانه ولكن الملازمة في حيز المنع فانه
 قد مر ان كل تعلق فقبله تعلق دارادة فلم يقع طرفا كما وقع الطرف الاخير بل هي مع التعلق الاخير
 ايضا كمي مع السابق وان اريد معنى آخر يشمل نسبة وقوع الارادة في العلاقات اليها وان
 لم يكن لفظ المحصر والانحصار يحمله فلا مشاحة في جعله انحصارا لكن بطلانه خفي في قصوى الغاية
 وبعض الفضلاء تفصيل آخر يرجع الى ما راينا من بان الانحصار ان يكون مستقيلا لا اذا كان
 المحاصر ان كان جنس السلسلة يعني يكونان بحيث يقعان في مرتبة من مراتب السلسلة وقدر
 ما يتضح منه هذا المعنى فالفاعل والغاية في ايجاد زيد المحادث باعداد المعدات الغير المتناهية
 المتعاقبة ليسا من جنس المعدات فلا يكون كل واحد منها طرفا للسلسلة المعدات فما يقال عليه
 من ان انحصار عديم النهاية مطلقا مستحيل لا خصوصية له بنجود ونحو وان اتحادا بحسب سلاسل
 في الاستحالة يشبه المنازعات اللغوية هنا وهذا كلام ثبت به الانحصار لعدم انما في كل سلسلة
 فرض غير متناهية وكان الاليق ان يذكر في مباحث الوجه الدالة على بطلان التسلسل وهي مباحث

الوجه الخامس لكن له خصوصية نحو الاختصار فلا جناح ان يذكرني هذا المقام قال الشيخ في الاختصار ما حمله
ان لطل ان ارتقت الى الا نهاية له فالعقدت السلسلة من السور كل واحد منها علة ومطلوب وكل
مطلوب فوق الاخير وسط لاطرف والا لكان بعض منها علة محقة وهت لكل من تلك الامور وسط
فقد لازم منه ان يتحقق الوسط بدون الطرف ونها باطل لان الوسطية تقتضي وجود الطرف فلا بد
ان يتحقق الطرف اليسر لوسطية عبارة عما وقع بين الطرفين فلا بد ان يتحقق الطرف فالسلسلة
لها طرفان وهما حاصلان تحت عرض عليه الشارح في النوفج العلوم العلوم بوجدين الاول انها متعقبة
بحركة الفلك فان الموجود عندهم هو التوسط كما حققوا وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة مثل
ذلك فيما برهن عليه اذ كل واحد من احاد السلسلة له اطراف اضافية اخرى وان كانت تلك الاطراف
ايضا واسطا بالقياس الى اطراف اضافية اخرى وتلك الاطراف عن مناقشة تفصيلها انهم قسموا
الموجود الى ثلاثة اقسام قسم حدوثه منطبق على حد من الزمان كالحركة القطعية وقسم موجود في نفس
الزمان لا منطبق على الزمان كله وبعضه ولا على حد من حدوده كرفع الانطباق والحركة التوسيطية
وكذلك كعدم كمن لا يتصور فيه ما يختص بحد او جزء هذا ما يوجد في الزمان اما لا يوجد فيه فلا كلام لنا
فيه في هذا المقام واذ اقرر هذا فنقول ان التوسيطية امر بسيط لا جزء له موجود في كل الزمان بحيث
ان كل جزء فرض من الزمان فيه حركة توسيطية وفي كل حد منه بهذا المعنى فان الازد بوسطها فظا
بالنسبة الى الا واصلح الفرضية فلا شك ان الحركة التوسيطية ليست واقعة في سلسلة الاوضاع و
ليس نسبتها الى الاوضاع كنسبة المتحرك اليها فان التوسيطية حالة شخصية موجودة في تمام المسافة
واحدة بوحدة تبا التي كانت لها في الحد والا ولي فهي ليست ذات اطراف ولا هي وسط اذ ليست
ذات امتداد وانما يعرض بسببها مجرد النسب للمتحرك ولها نسبة واحدة الى تلك النسب فان كان مثل
هذا وسطا لاطرف فليكن الارادة في العلاقات وسطا لاطرف قائل فالصواب ان يستغنى
بالدورات الفلكية فان كل دورة فهي وسط فقد وجد الوسط بدون الطرف وهذا انما يتحقق لو كانت
الدورات متحققة بالفعل اما ان كانت مالمالكال اجزاء بحسب المتصل فلا انتقاض فان قيل فعلى هذا
لا يصح اقامته كجدة في البطل عدم تنامي الامتداد كجسماني بالفعل قلنا هذا انما يصح ان اخذ
الامتداد كجسماني على اتصاله وان اخذ على ان له اجزاء بان يقال انه لو وجد كجسم الغير التناهي

يمكن ان يوجد فيه نقاط مثلاً آه فلا يرد ونشل هذا لا يتصور في الحركة فانه ان اخذنا جزءاً ما منفرداً
 كل منها عن الآخر في متعاقبة وجريان البراهين فيها في معرض الخفاء وسيجي الكلام لم تخلق بالمتعاقبات
 انشاءً وانسد تعالى التوجه الثاني اكل وهذا ان اراد بالطرف الطرف الاضافي اى ما يكون طرفاً
 بالنسبة الى امر وكان وسطاً بالنسبة الى آخر فالملامزة ممنوعة وان اراد بالحقيقى اى ما لا يكون وسطاً
 اصلاً فبطلان الثاني ممنوع وازادة الاعظم ظاهر حالها سامر في الشق الاول واجواب في المشهور قبل
 في تقيم البرهان العرشى المقام على ابطال التسلسل من ان مجموع الاواسط اى مجموع فرض متناه فاكل
 متناه وكذا لما كان كل واحد من احاد السلسلة وسطاً فان كل وسط وليس في هذا قياس كل المجموع
 على الافرادى ليردان كل مجموع فرض من المجموعات المتناهية او الغير المتناهية متناه فهذا مسلم لكن
 لا نسلم ان علمنا نحن فيه كذلك اى كل مجموع وسط وان اريد لمجموع المتناهي فهو قوله لما كان كل واحد
 من احاد السلسلة آه ممنوعاً بل الثاني ممنوع على كل لان العقل الثاقب اذا قطع النظر عن المتناهي
 او غير المتناهي يجد بالضرورة ان كل ما فرض من مجموع ما وكل واحد من منتظم الاحاد وسط بين شيئين
 فاكل كذلك وربما لا يحزم العقل بهذه المقدمة في غير المتناهي لما رسمته بعدم المتناهي ولكن ان نظر
 الى طبيعة الوسطية والمجموع ما هو مجموع والاحاد بما هو احاد من ذلك المنتظم الاحاد وحكم بان كل
 ما فرض من ذلك المجموع او كل واحد من تلك الاحاد وسط فاكل كذلك كما في المتناهي بعينه وكما في
 فان كل قسط منه اذا كان اقل من ذراعين فاكل كذلك وهذا دعوى بداهية ولذلك تستعمل جميع
 اوجه القاطنة بان في صورة التسلسل كل واحد من الاحاد وكل جملة من قبل متناه فالمجموع كذلك ذلك
 سموها بالبرهان العرشى هذا وبذلك تقدر على ان ثبت البرهان السلمي والتعلقات ولما كان كل واحد
 من احادها وسطاً فاكل وسطاً فاحصر غير المتناهي بين احاصره وتلك القبول ان كل تعلق فهو
 بين الارادة والتعلق الاخير لكونها علتة فاكل بين الارادة والتعلق الاخير والحلول لاخير قتال
 وبعد فبقى كلام فان التعلقات متعاقبة على ما صورت وآنفاً وجريان المقدمات في المتعاقبات
 غير ظاهرة وايضاً هذا البرهان ينقوض بالتسلسل في المتعاقبات والمعلولات بالاتفاقات لكن تعرض
 اشبه للتطبيق والتضاييف وليعلم بالقياس حال غيرهما فيكون كلام المتكلمين الواقع في التعلقات
 باطلاً بما عند اسمه من التحقيق فان اسمه يسلم المقدمات التي مرت في احاشية المقدمة ويصح دعوى

من زعم انحصار العلاقات بين الارادة والتعلق الاخير والمعلول الاخير فالشقيع الذي وقع من
اشتم في غير موضع وليس هذا اول قارورة كسرت ولكن يطل بما عند الشك كلامه وليس بهنا تصحيح
مثال جدا قوله واجب عليه بان تسلسل آه قد عرفت انه ان كان المدعى الخصم قدم العالم اعم من
ان يكون بالنوع او بال شخص فلا خلاف في لزوم تسلسل في الامور مجتمعة معا وان دفاع النقض
بأحوادث ويندفع بحث اشتم الذي مر عن قريب بقوله وانت مجبر آه وان كان المدعى القديم
فيه ونقض واجواب يرد اصل الدليل كما في الشرح فان قلت على هذا التقدير يكون الزمان حادثا
لكونه من العالم فلو تسلسلت المتعاقبات لزم قدم الزمان لان التعاقب لا يكون بدون الزمان
وقد فرض عدمه هذا غلط قلنا نعم ان الزمان حادث وان التعاقب على هذا النتج لا يكون وقوعه
بدون الزمان وان كان الحكم ينكره وشايعه اشتم لكن لا يلزم ان يكون ذلك الزمان التعاقب
واحد من الازل الى الآن فاشبهه بان يكون ازمته متعده متسلسلة الى غير النهاية كل واحد
منها سابق على الآخر فان قلت لعدم السابق واللاحق محتضان على الزمان بالذات جواز
ازمته يستلزم عدمه قلنا مسلم على تقدير وحدة الزمان من الازل وغير مسلم على تقدير التعدد قلنا
ان الناقض وهو الحكم لا يسلم الا قناع الزاقي للعددين وفيه ما فيه قوله فان الالفك آه تصوير
لربط الاحداث بالقديم والتعرض للالفك لان الحركة التي هي واسطة قايمة بها ولا يتخيل ان
التعرض لها موقوف عليه متين الربط فالفك حركتان توسطية وهي حالة شخصية موجودة بوجه
الذي هو واحد في جميع النسب والاضاع وقطعية وهي غير قارة موجودة في تمام الزمان على
وجه الانطباق فهي من الازل واحدة الى الابد مستمرة ذلا اجزاء لها لا بحسب الفرض كما في الاجسام
وعند اشتم وجمع من المتأخرين الحركة بهذا المعنى معدومة في الخارج بدليل لاح له ولهم وقوة الدليل
عند اشتم حكم في بعض كتبه ان هذا هو مذهب الحكماء ووجهنا يقتضي على ما هو الظاهر ان يريد بحجة الاقرار
التوسط بحجة التجدد بالنسبة التي يحدث التحرك بسببها ويحمل على ما قيل ان يريد بالحجة الادل
القطعية نفسها وبالثانية التجردات التي فرضت لها تفصيله ان الحركة بحسب ذاتها امر واحد اشتم
راية عدمه لكن وجودها على سبيل عدم القرار فهي صدرت بهذا الاعتبار عن الفاعل القديم بحسب
انها غير قارة يعرض لها الانقسام الى اجزاء لا يكون مجتمعة يكون واسطة في حدوث احداث فان قلت

قد مر اننا معدومة في الخارج ووجودها في العقول المفارقة ليس على وجه التجرد والافقوس فحاشية
 فهي مقدمة عليها على انه حينئذ لم يكن واسطة من حيث انها حركة مقتضية لتحرك بل من حيث انها
 موجودة في الالهي العالي او السافل ووجه الحاجة الى تحرك قديم فلا يلزم ان يكون محلها مكانا او
 غير متحركين فكلنا سلمنا انها معدومة لكن لا خفاء في انها ليست معدومة مطلقا حتى يكون لها
 بثبوت المتحرك بحكم في الخارج من قبيل ايناب الاحوال بل امور وهيته مصداقا لموجود في الواقع
 الخارج وكيفية بحث لان مصداقا الذي هو موجود في الخارج لا يخلو من ان يكون ثابت الاجزاء
 والتجردا شيئا فشيئا والاول فاما فيه البداية فان امرها لا يكيف يصح ان ينزاع منه امر متصل فحقا
 بدون تجرد معه بشئ وانما في خلاف مذهب القائلين بعدم الحركة القطعية في الخارج فان لا يصح
 على ذلك ناهضة في كل عديم القرار وههنا شق ثالث يظهر بطلانه بما مر وتام لمبحث يقتضيه بطلا
 في الكلام ولا يسهل المقام وتحقيق هذا القول ان الفلاسفة يقولون بوجود الحركة القطعية وهي
 شئ متصل فهي امر واحد موجود في حاق الواقع باتصاله صادر عن القديم لكن حقيقة لما كانت
 غير قارة صالحة لا تنزع اجزا غير مجتمعة في الوجود وكل جزء منها موجود في حدة يستحيل عليها الوجود
 في حد آخر قبل احد الذي يوجد فيه او بعده فكل جزء منها عاود غير باق بل يستحيل عليه التقدم
 والبقا فلهذا الاجزاء علل لوجودات الاحداث وعلى هذا لا يتصور ما يسمي في الشرح لكن يبقى البعض هذه الحركة
 اراد به عندهم فان اكتفوا في صدور الحركة الارادية بالتصور الكلي بان يتصوروا الحركة الغير المتناهية
 بوجه كلي متعلق بها منحصرا فيها ومبحث من هذا التصور ارادة متعلقة بهذه الحركة الغير المتناهية الغير
 القارة بذاتها فيوجد على ما اراد على ما يوسع الوجود الممكن به فالكلام صاف لكن لم يكن في صدور الحركة
 الجزئية بالتصور الكلي بل اوجبا التحليل الجزئي لمبحث منها اعادة جزئية والتحليل الجزئي في الحركة الجزئية
 المتناهية لا يمكن دفعه لان التحليل الجزئي لا يكون الا في قوة جسمانية وهي لا تهيأ لا الجسمانية
 غير المتناهية ودفعه بل على سبيل التدريج فلسفة التحليلات ايضا غير متناهية وكذا سائر اعادة الادوات
 غير متناهية كما فصل في شرح الاشارات هذا الحق عزيز ثم ههنا كلام آخر وهو ان الحركة متناهية في القارة
 فهي من حيث ذاتها لا يصدر عن القديم وان كانت قديمة فان الشيخ صرح في موضع من كتابه ان لا يلزم
 القرار لا يصدر عن الثابت ولذلك احتاج في صدور الحركات الى امر اخر مما صدر عن القديم

عن القار بما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره الصدر لغير اذني من لزوم تخلف المعلول عن القلة على
 تقدير صدور غير القلة انما هو غير تام لان احتمالة هذا التخلف مم لان غير القار يستحيل عليه الوجود
 في الآن وبقاء اجزاءه انما يمكن وجوده على نط عدم القرار ولا يوجد المعلول من علته الا محسب
 سعة من الوجود والذالم يدل دليل على احتمالة صدور غير القار عن القار فلم ان يلتزم به وكلام
 الشيخ ليس فيها عيب وانما قال ذلك في الحركات الطبيعية ويمكن ان يكون مراده ان الطبيعة
 اثباته لا يصدر عنها غير القار لانه لا يكون مقتضاها الا انها حديثة الشعور فلا يكون مقتضاها الا ما غلبت
 مع نفسها يلزمها وغير القار ليس بهذا الشأن فلا بد من اقتضاها الحركات من حالات اخرى وهاية
 المشاء ولا ينفرد عما قلنا فعليك بطلانته هذا الحق شريف فان قلت المراد انما صدرت من القديم ثم
 ان يكون القديم مستقلا في الوجود بل يكون مع امر احسن تقول بعد تسليم مساهمة الصارفة
 ان الاحتراز منقطع لان ذلك الامور حادث او قديم والآول كيف يكون واسطة في صدور القديم
 على انه ينقل الكلام اليه فيحتاج الى حركة اخرى فان الربط عندهم هو الحركة وانما في امارا وغير قار
 والآول لا يرفع الفساد والثاني كذلك لا يطلب له علتة وسببي انشاء الله تعالى كلامه يتعلق
 برابط الحادث بالقديم قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين آه اى اصحاب القواهر وهم الذين
 ما تعمقوا النظر في النوايس الالكية بل حلوا القواهر على الظواهر وانما قلنا ان المراد بالحادث
 ما ذكرنا فان كثيرا يطلق لفظ الحادث ويراد به ذلك المعنى وفي هذا اشارة الى ان استعماله
 ان تم لا يدل على مطلوبكم ولا يضر مطلوبنا ايضا فان بعضنا رغبنا في تعيين القدم بهذا الوجه وآلم
 ان ندره اوليا والله تعالى قالون نحو هذا الحادث لكن ليس منشأ قولهم هو الذي وما اصحاب
 القواهر وابن تيمية بل المنشأ تحقيق قائم التي استقر ابرهم عليها فهي نسبة الممكن الى الواجب تعالى
 قوله وقد ايت في بعض تصانيف ابن تيمية آه في القرا باغية لعل وجه قول ابن تيمية انه لا يمتنع
 فكان الواجب تعالى عنده بل كل من هو اهل القبليته اذ ليا وان العالم كله باشتا حاد
 وان الواجب اذ هو جسم مكان في وان مكانه العرش فدعت هذه المقدمات الى القول بتقدمه
 الذي هو مكانه فان قلت قد فرض حدوث العالم وان الازل سابق على الزمانيات والواجب
 عنده اذلي ولا يكون معه شي فقلت المقدمات مسلمة لا يفتج المطلوب فان الواجب

اننى بحسب الآلات واما بحسب الاوصاف فلا كالتمكن فيها نحن فيه ليس بازلى واما العقيدة
المطلقة كالتمكن المطلق فى اذلية بعضه اذ قد يم وان كانت خصوصياتها ليست قد رتبة
مطلقا كالترلاقات التى ذهب اليه المتكلمون واحاصل ان عدم البراءة عن الزمان ليس
بأمر فساد من تمكنه ولو التزم الزمانية فهو ليس بعائب لم يل يدور رضى العيب على المتكلم
ايضا فقل قوله قال الامام آه حاصله ان الحركة التى اثبتوها واسطة فى الربط للماض بالقديم
حركة توسيطية او قطعية وكلها باطلان آما الاول فلان الزمان واستمرار الوجود بوحدة التى كانت
لها فى الازل من الزمان فيلزم قدم اسما ذلك هذا خلعت فحينئذ يكون التشابه فى الاجزاء مجاز عن
التشابه الذى لزم ههنا فى النسب واما الثانية فهو ايضا امر واحد متصل الوجود فى مجموع الزمان
ككيف يكون الرابطة فى بعض الاحوال دون بعض والآ دل لا يخلو عن بعد ما لان تشابه
النسب لا دخل له فى استبعاد وساطة التوسيطية الا ان يتكلف بان التوسيطية واحدة ^{وحيدة}
الذات وظاهر انه لا يصلح الوساطة لقدمها بشخصها فلا بد من ان يكون بحسب النسب وهى
متشابهة الاجزاء او قية ايضا خفاء فان التشابه لا يمنع الوساطة ليس اجزاء الزمان متشابهة
ان بعضها اولى بالتقدم وبعضها بالتأخر قالوا ولى ان يقال ان العرض للتشابه وقع اتفاقا وكذا
الغائبة هو الاستقرار قوله فاذا اعدم جزء من الحركة فلا بد لقدمها من حلة آه وهذا الكلام مع وضوح
قد شك فيه البعض بان الحركة يجوز ان يكون عدمها لذاتها ومشأه ما تطابقت عليه لهنة الفلاسفة
من انه لا بد فى الاسباب ^{الطائل} من سبب تجمد لذاته ونعدم واجواب عن الشك بدفعه وابرار كنون
ما تقوم الفلاسفة والثانى من منفصلة انشاد الله تعالى عن قريب آما الاول فاعلم ان لو كان كذلك
لكان العدم من لوازمه فيكون فى حالة الوجود منعدمة فان قلت ان المقصود هو العدم من جهة
البعديّة من الوجود وذا لا يمكن تحققة الا ان يوجد اولاً ثم يعدم قلنا يلزم ان يكون البعدية وعدم
كلها هاسفة حاسنة الوجود والعدم وهذا الفحش فسادا فان قلت ليس هذا من تحجيرات المتكلمين
تختلف المحلول عن العلة المبررة والفرق ليس الا بان العلة المبررة مألوفة بالمعيار وههنا ليس كذلك
وهو لا يفيد ههنا فان لقال ان يقول انه اذا جرد تحقق العلة المتضمنية يتبرع بالما وعدم
المحلول بعد فلا مانع من جوازنا نحن فيه قلنا فرق بين فان ابركته اذا كانت استمرارا الى حيز

الفاعل المستجيب في من حيث ذاتها متساوية النسب الى الآلات التي انعدمت فيها فالفاعل اذا
 امتنع من الفيض امتنع في اى اكن فرض وانما حصل ان وجود الحركة ان كان من العلة من غير
 نظر الى عدم بعض ان الفاعل يقتضيه الوجود فالعدم اما ان يستند الى الفاعل او علة فاعلام
 اقسام متناهية بلا شبهة واما ان يستند الى الحركة والمعلول لا بد ان يكون معه العلة وان كان من العلة
 مع النظر الى عدم اى ان العلة تقتضيه الوجود ثم عدم هذا غير متناهى الا على تقدير ارادة العلة
 بتلك الارادة وانحصم لا يقول ولو كان يقول لبطل اصل دليله فان قلت استم جزم ان
 المعلول لما كان طبيعته آتية عن الازلية لم يكن ازليا مع ان العلة الكاملة في الازل كما
 في الوجه الاول من الاجوبة واذا كان كذلك فلا حجة ان يقول المعلول آپ عن الابدية
 وان كانت العلة موجودة فلم يكن ابدأ قلنا سلمنا ان المعلول آپ عن الابدية لكن لم ياب
 عن عدم في كل آن او زمان واما الازلية اذ ليست فيها زمان ولا آن فلا يتصور ان المعلول
 ممكن في هذا الآن ودون ذلك فمقابل وتلك يقتضيه عليك ذلك ابدأ وبشبهة فنفهم لما تقدمت
 هي ان تاثير الفاعل ليس الا في تأييد الشئ من الوجود واما العدمان فليس شئ منهما من تقار
 العلة لان الفيض من الفاعل كان منقطعا ومقدمة اخرى ان العدم الطارى ليس عدما
 في الواقع بل هو عدم في الزمان وهو ليس الا كعدم متحرك من مكان فهو ليس عدما واقعي
 واما العدم السابق فعلى تقدير قدم الزمان بحيث ان لا يكون واقعي بل هو عدم في زمان واما
 على تقدير حدوث الزمان فهو عدم في الواقع فكان السد تعالى ولم يكن معه شئ ولا يتصور
 حدوثه حتى يقال انه عدم في بعض الحدود وآخر ومقدمة اخرى قريبة منها هي ان انتهاء
 الحركة ليس عدما لما كان ان انتهاء كجسم الى حد ليس عدما له ومقدمة اخرى هي ان العلة في حقيقة
 مع المعلول ليس لها مع غيره والا فلا يجوز ان يصدر معلول منها دون آخر ولم يترجح واحد من العلولا
 دون آخر منها سواء كانت تلك الخصوصية من نفس لذات او غيرها واذا تمهدت المقدمات فاجب
 ان فاعل الحركة وليكن الميل مثلا يقتضيه حركة مخصوصة من آالى ب مثالا من حيث انها من آ
 الى ب بل الحركة المشخصة التي هي من آالى ب فلذلك الفاعل خصوصية مع تلك الحركة فخصو
 فاذا تم الفاعل مع الشرايط فاضت عنه تلك الحركة واما الانتهاء فهو من ذاتها المشخصة وليس

هو صدام حتى يحتاج الى علة كما ان كسب لمعين فاض من مبدء الفياض واما الانتهاء فهو من لوازم
طبيعته ولا يخفى في انحر لا يلزم ان ينعدم مع الوجود ولا يلزم ايضا ان المعلوم لما كان
عدمه مستندا الى عدم علة الوجود كما ينبغي عن قريب من ان لا يلزم ان يكون الوجود والعدم كل واحد
وغيره في عدم ما بهما ولا يلزم ان يكون الوجود والعدم كلا منهما سلبا لا غير فتقول ان التعليل فيه ان
اعلم من ان يخفى لان الوجود في الزمان المتأخر ضروري سواء كان عدما واقعا او لا يكون وسواء كان
بين الانتهاء او لا يكون ولا شك في ان الحركة المخصوصة المنتهية المفروضة مستندة الى علتها التي
وجدت في زمان وجودها تلك العلة ان بقيت في الزمان المتأخر الذي انعدمت فيه فيلزم احترامها
والا لزم التعلق وان لم يبق كين ذلك لعدم مع عدم تلك العلة فيخرج الكلام الى هذا العدم وبهذا فيتم كلام
الشيخ بلاؤنة اثبات امتناع ثبوت الوجود للاثبات وان كان يتوهم المناقشة على ظاهر اللفظ وبهذا وجه
لا يسمي ولا يفي من حجج ومن وجه آخر من ان الحركة عند انقضاء وان كانت ذات وحدة اتصالية في
اخراج لكن لا يتولد عن تجدد ولذلك تراه واشياء مبدئية وكل جزء من الحركة الى العلة كما ينبغي
ومن وجه آخر ان الضرورة قاضية بان ذلك العدم لا يتحقق الا بعدم تحقق العلة للوجود وسبب الذات
وتفصيله ان الوجود في الزمان كما مر مراراً حدث فلا بد من علة وعند انقضاء ثمران علة الوجود هو عدم علة
الوجود وينقل الكلام اليه او يقال لا بد لذلك من حادث من علة فاما امر موجوده ان كان قلت هي الذات
فلما قدر ما فيه على ان ذلك يستلزم تميزان لا يستند عدم لاحق بشئ الى شئ وهو فني الا تحالفا
وبأجله ان اجري الكلام على سمات انهم فعدم ولوج الكلام في ورطة التشكيك ظاهر وان اجري
على بعض ذلك فانه غاية الكلام في تميم كلام الشيخ ولعله غير واثق لان الحركة حقيقتها لا يكتفي لها من انحاء
الوجود والوجود على سبيل تجدد الاجزاء بحيث يستحيل على اجزائها البقاء بالذات فلا يوجد من علتها
الا على هذا الوجه فلا يمكن الوجود للاجزاء الا على هذا الوجه الذي وجدت في عدمه ومخصوصته يستحيل وجود
هوياتها في غير احد دو مطلقا فوجودات الاجزاء في احد ودللت في فاضت من العلة واما عدمها فباعتبار
وجوداتها او قبل وجوداتها فلو جوبها لاحتاج الى العلة وهذا معنى كون الوجود لذات الاجزاء وليس المراد
ان العدم يقتضي الذات بل المراد ان انحاء الوجودات مستحيلة سوى النوع الذي وجد فيجب لبقاءها
فانهم فانه لمحق عزيز قوله وتلك العلة اما امر موجوده ان كان المراد بالوجود في نفس الامر الموجود

حقيقة في نفسه بان يكون في الخارج هوية متمايزة عما عداها اي مقابل الموجود لا منتزعا في هذا
 ممنوع فانه من الجائز ان يكون الشرائط من الاعتباريات كما قالوا في تعيين تنابير الجنيات
 في المعلول الاول وان كان المراد بالموجود في نفسه او بغيره فيكون احترازا عن الاختراعات
 فالمنفصلة حقيقة ولكن بطلان التالي في محل انخفاء فانه غايه ما يلزم هو التسلسل في الاعتباريات
 وهذا ليس بهال واجواب عن ذلك وهو ان الاعتباريات اذا تسلسلت الى ما لا نهاية لما و
 كل واحد من احادها علة للآخر تكون متمايزة والتمايز هو البحث على جريان التطبيق وخسره
 فان قلت استتم قلتم في جواب تشكيك تسلسل لوجوبات بعدم امتناعه ولا شبهة في تمايزها فان
 اللوازم والملزومات متمايزة مع ان هذا التسلسل مانع عن جريان برهان التطبيق لكونه واقعا
 فما الفرق قلنا الفرق ان اللادم وليكن آ والملزوم وليكن ب شيئين وليس بينهما شيء آخر
 وليس في الوجود الا المتناهي ثم يتوزع لعقل اذا قاس احد ساه على الآخر اللزوم بينهما ثم يعتبر
 الى نفسه فيجد عروضة لنفسه وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار وليست هويات متمايزة بالفعل
 فيما قلت واما فيما نحن فيه فلما كان كل واحد منها علة لصاحبه فلها المبادى المنتزعة هوية متمايزة
 شك هو ان الفلاسفة جردوا كون امور اعتبارية سبادى لشيء يتحصل متاصل في الخارج
 مع ان سبادى انتزاعا ام واحد كالا مكان وتعلق المعلول الاول نفسه فليكن يجري عليه اعتبارا
 فيما نحن فيه على هذا الوجه وكله ان الكلام ههنا في علة الاحداث فيلزم حدوث الامور الاعتبارية
 فلا تكون رابطة بالقديم وضعفه ظاهر فان ربط الاحداث بالمنعدم بالقديم غير مسلم قائل فانه
 له جواب هو ان منشأ الاتساع هو لزوم الوجوب بالغير بدون الوجوب بالذات وهذا كما هو واضح
 في الوجودنا ههنا في العدم كما يلوح بعد الفكر الصحيح فان قلت فيلزم سلاسل غير متناهية وهو
 خلاف المذهب قلنا انهم ان اشم في صدق برهان لا السجدال وان ابيت فلذلك حمل على
 الا لازم ويمكن ان يقال ان اسودا ما خوفة في العلل المجتمعة لما كان كل واحد منها علة لا يكون
 سبادى انتزاعا ام واحد فان الضرورة حاكمة بان الشيء الذي سبدا انتزاعا واحد كمنه صحيح
 كثره في جهة العلية فيجوز البراهين الذي اقيمت على ابطال التسلسل اما قول الفلاسفة في تكثر
 جهات العلية في المعلول الاول وليس على اشم تصحيح بل هو مبرهن على فساد مجموع ولا سبالة

في فساد قولهم الآخر هذا ولكنه كيف الوصول الى السطاد مع صفرا ليد فان الكلام الذي اجمع عليه العقلاء
 كيف يرد عليه بدعوى الضرورة مع انهم جردوا البساطة في الخابج والتركيب في العقل وانه مقتضى لهم
 في ذلك واستاد امرين الى ذينك الجزمين وتجاوزوا ايضا ان وجود الله تعالى وسائر صفاته ينتزع
 عن نفس ذاته تعالى مع ان الواجب باعتبار القدرة فاعل مفيض وباعتبار الحجة مدرك وباعتبار
 الالات موجب وباعتبار الارادة مختار فاعل فيه قوله ومن ثانيا فيكون ذلك لعدم عدم جزم من
 اجزاء علته وجوده آه لان العدم المفروض علة لو كان غير عدم العلة لزم امكان اجتماع التقيضين فان
 العلة ان فرضت موجودة مع انعدام امر آخر وذلك لانعدام علة لعدم المعلوم لم يكن هذا العقل
 مستحيل واذا كان كذلك فوجود العلة مقتضى لوجود المعلوم وذلك لانعدام عدم ذلك
 المعلوم وبما كافيان فيلزم وجود المعلوم وعدمه فان قيل هذا فساد فاشي يجوز ان يكون هذا
 العدم لزم وعدم علة الوجود قلنا هذا التلازم اما ان يكون علاقة ذاتية بين العدمين وهو علاقة
 العلية فان كان عدم العلة لعدم ذلك الامر فالمطلوب وان كان ذلك لعدم علة لعدم العلة فذلك
 العدم علة لعدم علة العدم وعدم العلة لا يخلو ان بين هذين الامرين علة ام لا وعلى الاول
 المطلوب فان عدم المعلوم لا يكون علة لعدم العلة وعلى الثاني فذلك العدم لا يقتضيه بوجه
 امرين فلا بد من كثرة فالعدم بحيثية علة لعدم المعلوم وبأخرى علة لعدم العلة فالعدم بما هو
 ان يتحقق ولا يتحقق عدم العلة فيمكن ان يجتمع مع وجود المعلوم فيلزم اجتماع التقيضين اولم يكن العلاقة
 ذاتية فاللزم ظاهر وهذه المقدمات كافية للنظر واما اهل المذاكرة فلا يجدان منع اول امتناع
 اقتضاء شئ واحد لامرين الى ان ياتي البرهان لكن هذه المقدمة لمنهية ثابتة بمقدمات قيمت على
 المسألة القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وليزج اليها وثانيا لزم امكان اجتماع التقيضين
 فان المحال جازان مستلزم محال ويجوز ان يكون وجود العلة في نفس الامر مع عدم ذلك الامر
 محالا واقويا وان كان كل منهما مكنا في نفسه ولا استحالة ان يلزم منه محال وتعلم ان هذا الدليل
 غير فارقي في العدم السابق والعدم اللاحق فانه كما يدل على وجوب استناد عدم المعلوم لعدم الوجود
 اذا كان مستندا الى عدم امر الى عدم علة الوجود وكذلك يدل على وجوب استناد عدم اي عدم كان
 قبل الوجود او بعده او كان محلا مطلقا الى عدم علة الوجود ولا يستند البنية الى غير عدم علة الوجود

وقيد دقة من وجهين الأول ان هذا الكلام لا يتأق على تقدير حدوث العالم بالاسر كما هو المتوهم
 تفصيله ان العالم اذا كان حادثا محدثا في الواقع ثم وجد فلا بد من ان يستند محدثه الذي في الواقع
 الى عدم جز من اجزاء علته وجوده والعلته ما كانت الا الواجب تعالى فان الكل مستند اليه آخره
 اوله والعالم لما كان محدثا في الواقع وكان الواجب موجودا ليس مما خرج من غشاوة عدم
 الى ساحة الوجود الا كما فيكون محدثه مستند الى عدمه العياذ بالله وهذا ليس يصح على مذهب احمد
 وهذا كما يدل على بطلان المقدمة الثالثة ان عدم يستند الى عدم على تقدير صحة حدوث العالم
 كما يدل على قدم العالم على تقدير صحة تلك المقدمة والاعتذار اما بان يستند العالم الى العلاقات
 الارادية الغير المتناهية فيكون محدثه واقعا لعدم وقوعه فيعلق وفيه امر او ان يلتزم وجود عدم
 السابق على الوجود لذاته وهذا لا يصح على مذهبنا فانه قد زكيت هو نفسه الوجه الاول من اجوبة
 الدليل وكان مداره على وجوب عدم السابق كما قدمه الا ان يقال ان الشئ ليس بغيره وجوب
 عدم السابق وانما ينكر اختيار هذا الامر ما يتخلل اختيار الشئ الاول وهو وجود وجود العلة التامة
 من الاصل كما قد سلفت قلنا ان يعتذر بذلك ويدل عليه ما اوردته في انموذج العلوم في رد وليهم
 المقام على قدم العالم وهو ان اجزاء الفيض المطلق القادر على ان يقطع الفيض كما هو اللام من
 المحذور بالاسر يكون تاركا للوجود ووافضة الوجود على الممكن مدة غير متناهية وهذا محال والحوادث
 من ان فرق بين اسكان الازلية فادى الى الامكان فيجوز ان يكون ممكنا في الاصل بدون ممكن
 الازلية وقد مر التفصيل هذا وفي لفظ مدة غير متناهية لا يخفى وجهها بحث فان الاعتذار لا ينفع في
 تصحيح المقدمة المدعومة بل هو نافع في التخلص عن المعارضة على حدوث العالم ولو حرر كما مر طائفة
 اليه بان العالم ان حدث يلزم حدوثه بدون علته آه لا ينفع هذا الاعتذار ويمكن ان يستنقص اصل
 الدليل المقام باقره ان عدم السابق للعلول على وجوده لا يخلو علته من ان يكون امر او
 وهو خلف ان كان ممكنا وان كان واجبا يلزم دوامه واما عدم امر موجود فيكون عدم الواجب
 علته له لا مدية الوجود او التسلسل في حالة الوجود ولم يكن الواجب علته واما وجودات او عدات
 مختلفة واجوب بان عدم السابق لا يحتاج الى شئ وقدمه وان عدم السابق للعلول لا يكون
 وهو ارادة الله تعالى لوجوده فيما لا يزال او بان ذلك لعدم مستند الى عدم علته الوجود فان

وذلك لعدم عدم الوجود الازلي وحينه ظاهر ان علته ذلك الوجود عندنا هو تعلق الارادة ولم يتعلق
 بذلك الوجود لعدم العلة لعدم المعلول وانما قلنا ان ذلك لعدم عدم ذلك الوجود لان عدمه ليس
 في الحقيقة ليس عدم الوجود الواقعي لانه ثابت غير مرتفع صلا لذلك تسمع من اهل المنطق ان صدق
 المطلقة دائم وهذا كما يقال ان عدم زيد في مكان لا يستلزم عدمه في الواقع بل انما لعدم بالنسبة
 الى الزمان المتأخر فالعدم السابق عدم الوجود الازلي وفيه مانع وبأجملة ان تسليم ان عدمه مستند
 الى عدم معرض باطلا لسبب في طي ثوب شبهة ثم علم ان الدليل يتم بدون تفصيل الذي اردوه الشرح من ان عدم المعلول
 لا يكون قومه الا من عدمه الوجود فان عدمه منسحب من عدمه الوجود فيجب ان يكون الوجود ذلك في نفسه
 في عدمها وهو لعدم علتهما وبهذا التقدير غير مختص بالحركة بل يجري في كل ممكن يمكن طريقا ان عدم
 عليه وتجه نظر فانه يجوز ان يكون من شرائط الوجود عدم المانع فاذا وجد المانع وجد عدمه فان قيل نقل
 الى وجود المانع فيقال ما ذا علته فان كان امرا موجودا فيها وان كان عدم امر موجود فيجب هذا الامر
 الموجود مع عدم المانع وينقل الكلام اليه قلنا يجوز ان يكون ذلك المانع جزءا آخر من الحركة وان
 اعيد الكلام الى ذلك الجوز يرجع الى ما ذكره اشد وجملة الامران ما ذكره اشد يرجع الى ان محتاج
 اليه بالآخرة ولا تيسير كفاية فيما ذكرته بدون ضم مقدمات ذكرها الشايع والوجه الثاني ما يقال ان
 البقاء غير محتاج الى علته والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علته البقاء والتالي باطل فالعدم
 مشكوك في بطلان التالي فلان عدم المعلول لو كان معلولا لعدم علته البقاء لانتفى في مرتبة عدم
 علته البقاء لتقدمه فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود اسخارجي للمعلول في مرتبة عدم الموقوف
 عليه وهو عدم علته البقاء وهذا فاسد اولاً بالتقص تحريمه انه لو صح هذا لوجب ان لا يستند لعدم
 الى شيء والتالي باطل فالعدم مشكوك اما الملائمة فلا نه لو استند عدم الشيء الى شيء لتقدم ذلك الشيء
 على عدم المفروض فيكون عدمه متفيا في مرتبة ذلك الشيء فيكون وجود ذلك الشيء الذي ذكر
 ان عدمه معلول متحققا في مرتبة الشيء الذي فرض عليه لذلك لعدم فيلزم منه وجود شيء في مرتبة
 شيء هو عدمه لعدم هذا الشيء وهذا ظاهر البطلان فان الشيء الذي في مرتبة ادنى مرتبة وجوده وجود
 شيء يكون نسبتا الى ذلك الشيء كنسبة الذاتيات فكيف يكون ما دله اولاً انه لو احتاج لعدم لا احتاج
 الى عدم علته الوجود الموقوف فينتفي في مرتبة الموقوف عليه فيتحقق الوجود الموقوف في مرتبة عدمه وهو

عليه أما بطلان الثاني فلان عدم المعلول اذا لم يستند الى شيء فهو مستند الى ذلك الشيء الذي فرض
 ذلك لعدم عدله فيكون مقتضى ذاته فيكون معدوما في حال الوجود وهو كما ترى وهذا القائل
 نفسه لا يترضى بكون عدم مقتضى الذات وشنع على من جاز المنع على قول ستم فلا بد من
 علة تجوز كون عدم مقتضى الذات واذا لم يكن عدم مقتضى الذات ولم يكن مقتضى غير ايضا
 فيكون من منعها فلم يكن واقعا فيكون للمعلول ازليا ابديا على انه يظهر من بعض قائلين هذا القائل ان
 عدم اللاحق نقيضه البقاء واذا لم يكن البقاء مما يحتاج فالعدم اللاحق اما مقتضى اذا كان البقاء وجبا
 او وجبا اذا كان البقاء ومتنعا والاحتياج ظاهر البطلان لوقوعه واما الوجوب فلا سلف من قوله
 لعدم من علة وايضا يلزم منه ارتفاع الاسكان الخاص لان الاسكان عبارة عن سلب ضرورة يظهر
 اى الوجود والعدم بالنظر الى الذات فيكون كلاهما عن احتياج فيكون ذلك لعدم مرتبة في مرتبة
 ذلك الخارج فيحقق الوجود في تلك المرتبة الى آخره فيلزم منه ان لا يحتاج في عدم الى شيء فيرفع
 الاسكان وهذا شقيق من الايراد الاول متقارب منه ويمكن تقرير الكلام على وجه المعارضة بالتجريد
 ان عدم والبقاء محتاجان للتبعية لانهما وصفان لشيء فثبوت الذات ذلك الشيء فلا يتحقق ان يتبين
 الوجود وايضا يكون الباقي ابديا ويكون المعدوم معدوما من الازل واما ان يكون متنعا وهذا
 فمفهوم واما ان يكون ممكنا فيحتاج الى العلة فان قيل المقصود لنفي احتياج البقاء الى علة هي علة
 اصل الوجود لان نفي الاحتياج مطلقا فحال كلامه ان عدم لا يستند الى عدم علة الوجود والاعمال
 كذا وكذا فيكون قول القائل اشكال على المقدمة الثالثة ان عدم يستند الى عدم لانه يستلزم
 عدم احتياج البقاء قلنا وبعد تسليم سادة العبارة هذا المعنى وتسلم ان عبارة اشبه بشعيرة بان عدم
 لا يستند الى عدم علة الوجود ان الدليل الذي اقامته على مداه غير فارق تفصيله ان ما على المقدم
 القائل ان المعلول غنت في مرتبة العلة واذا انتهى تحقيق نقيضه وهذه المقدمة مستلزمة لنفي الاحتياج
 في عدم مطلقا ساء استند الى عدم علة الوجود والى غيره لان عدم المعلول اذا استند الى شيء ساء
 كان ذلك الشيء عدم علة الوجود وغيره يتحقق وجود المعلول في مرتبة ذلك الشيء والشيء الذي في مرتبة
 وجود شيء لا يفيده عدم ذلك الشيء بل ربما يوكده الوجود بداهة واذا قرر هذا فنقول لا يقع الاسكان
 راسا فان عدم حينئذ يحتاج للتبعية الى شيء وهو باطل لما مر فان قيل يجوز ان يكون كلامه متنا

قال دليل الذي اوردته في الحقيقة سند الكلام على السند ليس من دأب المحصلين قلنا ان سلمنا ان
مطلوب ذلك سواء ساعدت عبارته ام لا لكن يكون كلامنا بيا للفساد وسنده واذا قد تبين فساد
كانت الضرورة شاهدة باحتياج البقاء وايضا ارتفاع الوجوب والافتقار يهدي الى الالهيان وهو
الى الاحتياج كما مر فثبت المقدمة الممنوعة لانه ما كان الابعث على المنع الا باذراك الاحتمال و
اذ قد فسد وجه الشاهد على صحته لزم صحتها وتامنا باكمل على تقدير ان يكون كلامه مستلزما لا تحريمه
يفطر ما مر في المحذور الذي من افرق بين النفي المقيد ونفي المقيد فثبت كون العدم متفنيا في مرتبة
عدم الوجود وكون المرتبة مسلوقة عن ذلك العدم حاصله ان القضية سالبة لا ان العدم ثابت
في تلك المرتبة وهذا لا يستلزم تحقق الوجود في تلك المرتبة وتلخيص الكلام ان الوجود في المرتبة نقيضه
سلب الوجود الذي هو في تلك المرتبة فيجوز ان لا يكون عدم المعلول في تلك المرتبة ولا يكون الوجود في تلك المرتبة ولا يكون
ارتفاع نقيضين فان عدم المعلول هو ارتفاع الوجود من الواقع صدوقه ان الوجود في مرتبة محمولة الوجود فيكون نقيضه
القضية التي محمولة الوجود وانظر الى الواقع واذا قيس هذا السلب والوجود ليست في مرتبة شئ فصدا
ان ذلك الشئ ليس متضمنا في مداته ذلك السلب او الوجود ولم يلزم ارتفاع النقيضين وقد
فصلنا ذلك فيما تفصيله فتم قد يعترض بان الامكان هو اعلية الوجود والامكان موجود في حالة
البقاء فيكون محتاجا ثم يجب ان يحسن احتياج الممكن ان لا يقع احد طرفيه بلا حلة وهذا يقتضي احتياج
في بقاءه الى علته وتحقيق ان الامكان عبارة عن سلب الضرورة عن الوجود والعدم واذ سلب الضرورة
فالذات غير كافية في كل زمان فرض قابلية له وجود كان ثابتا في حالة الابداع وله صفة كونه في الزمان
الثاني ولا يخفى ان الوجود في جميع الازمنة هو الذي كان في اصل الابداع وهو كان من غير ثقل
الى الوجوب فيكون اتصاف الماهية بالوجود بالعلية وايضا لا شبهة في ان الوجود في مرتبة غير علته الابداع
فانه لو اثر علته اخرى حصل حاصل فحال الوجود ليس الاحال الشذوذ بالنسبة الى الشمس فذاست علته
سبب الوجود لا يتفنى الوجود ومن المعلول واذا فرض بقاء العلته بقاء المعلول فالبقاء هو الوجود في
زمان ثان من طبقات العلته ومن ههنا يكشف لك خلوص حديث الامكان عن شواكبه شبهة
وتصرف ما يجب به مقابل فانه تحقيق شريف وتعلم ان ههنا شبهة تنسب به القائل في رد قول
انفكاك الزمان عما هو الطارسي والسابق متضمن بالذات تقريره ان العدم الطارسي

مستغنى فيكون نقيضه واجبا كما قرر في الطبقات ونقيضه ليس لا البقاء فلا يحتاج الى ملة فضلا عن ملة سبيل
 الابداح وواجب ان الزمان لا يبقا له بالمعنى الذي مر فان الزمان ان فرض تناسلية كان وجوده الى
 ذلك لهاية وان كان غير متناه فوجوده من الازل الى الابد واحدا وليس له استمرار فلا يصح ان يزا
 يحتاج في البقاء ولا يحتاج على طريق العدول الا يستلزم ان الزمان لا يحتاج وهذا السلب علم من علم كونه
 له بقاء فلم يمتح فيه اولم يكن له بقاء فلم يمتح فيه ايضا فيجوز ان نقيض العدم الطارى هو البقاء
 بل ليس نقيضه السلب العدم الطارى وهو محتمل ان لا يكون موجودا اصلا او يكون موجودا غير متناه
 فان ارجع الكلام الى هذا السلب بان حقيقة لا يمكن الا بديكس لوجبين فيلزم ان يكون احدهما وكلاهما
 واجبا فان العام اذا وجب فلا بد ان يتحقق في واحد من الخواص فتقول لا نسلم ان وجوب الطبيعة
 مطلقا يستلزم وجوب احد زوديه او كليهما فلا يلزم الا وجوب طبيعة سلب العدم الطارى بل لا وجوب
 زوديه وتبين آخر ليس العدم الطارى عبارة الا عن الانتهاء فيجوز ان يكون الانتهاء مستغنى
 وعدم الانتهاء واجبا لا وجوب الوجود والعدم هذا تحقيق شريف قوله كعدم مدم المانع آه يلزم
 التميز لطية الاعتبار فيؤكد المنع الذي تعلق بالا اعتبارات قوله بل لا يلزم اجتماع تلك المانع
 آه فيه نظر فان المانع ملة متممة للعدم فلو فرض ان العدم بعد الان الذي وجد فيه ارتفع العدم فقام
 الوجود ومع قطع النظر عن الاعادة لا يعقل ارتفاع العدم الملاحق عن الواقع فلا بد من حقيقة الى
 الابد فلا بد من اجتماع عليه مع فاجتمعت الموانع بالضرورة فارتفع منع الاجتماع من البين ويشوب
 قولهم في الجواب فان اجتمعت آه من تحمل ما فان اجتماع الموانع لازم التبعة فالترديد لا وجه حسن
 واجواب ان المانع ربما يجوز ان يكون طبيعة بهمة وخصوصيات الاشخاص تكون لمفاعة كالا حدة
 فانها موانع من سقوط السقطة وخصوصياتها لمفاعة في المنع واذا جاز هذا فليجوز ان يتقارب تلك الموانع فحين لزوم الاجتماع
 فان قلت لا يجوز ان يعدم الموانع بلا خلف كالمعروف مثلاً اذ ارفع من البين لم يمتح مثله سقطة لم يمتح واذ كان كذلك
 كونه ان العدم فلا بد من ان يمتح مثله هذا ان العدم مختلفا وكذا الى المانع الذي فرض ان غير فيجتمع الاختلاف في ان
 وجود هذا المانع فيلزم الاجتماع قلنا لا نسلم اجتماع الاختلاف فانه يجوز ان يكون مانع واحد مانعا
 من حركة ومفاعة مانع واحد سابقا قوله تلك الموانع متعاقبة آه لم يظهر وجه وجيه لتوجيه السؤال
 ثم الجواب تفصيله ان اصل الكلام الذي قررناه انما في مستند الامامة حجة الاسلام كان حاصله ان

عدم الحركة اى جزئها يحتاج الى علتة الية فعلية اما امر موجود او عدم امر موجود اى يكون كل واحد
منها على تقدير عليتها علتة متممة لوقوع ذلك لعدم فيكون مجتمعا مع العدم الية حادثة معا لانه
لو كان موجودا قبله لم يكن بينهما للعللة التامة فيحتاج العدم الى متمم آخر ونحو الكلام اليه فيحتاج لكونه
حادثا الى علتة حادثة متممة فيجتمع معا ايضا وهكذا فان كان الكل امورا موجودة لزم اجتماعهما مع عدم
وان كان اعداما فالاعدام كلها حوادث مجتمعة مع العدم المفروض الذى يطلب علتة فيجتمع تلك الامور
الى تلك الاعدام التى فرضت عللا لاعدامها مع وجود تلك الحركات التى يطلب لاعدامها علتة
فانه لو لم يجمع نفى وقت وجود تلك الحركة لا يتحقق عدم محدثه مع عدمها ولم يتحقق ايضا وجوده على
ذلك لفرض فلا ريب فى تجويز ارتضاع التقيضين ههنا وان كانت تلك الامور مختلطة من الوجودات
والاعدامات فنكل من تلك الوجودات والاعدامات مجتمعة حادثة مع العدم الذى يطلب علتة بشئ
البيان الذى لم يتحقق امور موجودة مرتبة بوساطة العدم وان كانت تلك الامور مستلزمية للوجود
كاعدام اعدام الموانع فذلك ايضا حادث مجتمعات لما رواه حاصل ان العللة القريبة لعدم الحركة
مجتمعة معها حادثة مصاحبة له والعللة القريبة لهذه العللة ايضا مجتمعة وحادثة معها ومع شئ يكون
مع تلك العللة فيلزم اجتماع تلك العلل وان كانت موجودات مع العدم فيلزم اجتماع الموجودات و
ان كانت اعداما فيلزم اجتماع الموجودات مع الوجود لا العدم وعلى هذا قس فعلى هذا باذكرة ان شئ
اولا بقوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم بوجوده لا يلزم الترتيب
وثانيا بقوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع بحوانا ان يكون آفة غير وارد على ما قلنا فى التفرغ فان الاجتماع
ضرورى واما الترتيب فالعلل ان كانت امورا موجودة واعداما لها ومختلطة فالترتيب ظاهر
ان كانت امورا مستلزمية لاسر موجودة كاعدام اعدام الموانع فلا يثبت الترتيب باذكرة فى الجواب
فانه اذ بين التعاقب فى الحدوث بل تلك لاسر مجتمعة فى الحدوث وان بين الترتيب بوجه آخر فلا بد
ايضا وجعل الامران كانت العلل منحصرة فى الوجودات والاعدامات والمختلطة فلا بد لعدم الترتيب
اصلا وان لم يكن منحصرا بل يجوز ان يكون من العلل اذ اعتباريا مستلزما للوجودات فالترتيب
بين الاعتباريات ثابت واما الموجودات فلا يثبت الترتيب فيه لما ذكره اشم فانه ما اذا
الاقتضى الى العلل وقد كنا جوزنا تسلسل العلل فى الامور المستلزمية للوجودات فالذى يعنى لدفعه

ان يعنى الى ما افاده هـ وهو مثل ان يقال ان تلك الامور مستلزمة ان كانت اعدام اعدام الموانع
 فان ترتيب بين الموانع بآمر وان كانت غير باقية فصلنا سابقا فتذكره اوان الموجودات لوازم تلك
 الامور المترتبة فهذا الاعتبار يتحقق فيها الترتيب بذاتكم الاعادة بقوله تلك الموانع متعاقبة
 في الحدوث مشقة بان التعاقب لازم وهو كما سدد ولا حاجة اليه وبهذا ظهر فساد ما يقال
 من منع كون العللة اما وجودا مرادها عدم جزو موجود من علته وجوده فانه يجوز ان يكون
 علته الحدوث معده فان المعدك لانه وجود وعدم سابق وعدم لاحق وهذا عدم حادث بجميع العلم
 والوجود قد فرض ان تأخير العدمات في مثلها لا يكون الا بتأثير الوجود في الوجود وينقل الكلام
 الى ذلك المعدوم وبهذا لا ان ينكر ذلك المفروض فيرجع المنع الى ان الوجود كما يستلزم
 وجود عدم كذا كاستلزام عدم الى وجود وان نقل الكلام الى هذا المعدوم فليكن العللة مثل هذا
 المعدوم فما لازم الاتسلسل العدمات واما الوجودات ففيه تسلسل صحيح ايضا لكن لا ترتيب فيه و
 ان نقل الكلام الى الوجودات يجب بان علتها المعدات فهذا لا يراد وادان كان هـ في صدر
 البراهين كما هو الظاهر وان كان في صدره لا لزوم ففى وروده خفاء فان هذا التجهيز يستلزم وجود
 سلاسل غير متناهية وهو خلاف مذهب الخصم وان قرأ الكلام بان الحركة لما كانت سرمدية فلها وجود
 وصدات ينقل الكلام الى كل واحد منها فيقال علته هذا الاعدام اما وجودات او عدوات فيصنع ان
 علته هذا المعدوم او علته ذلك لعدم وبكذا يدعى اجتماع تلك العلل في نفسها بحيث ان علته عدم
 دورة يجمع مع علته عدم دورة اخرى وبكذا فيجئ بتوجه ان يسأل بان عللها لا يلزم ان يجمع
 آه فهذا المعنى الحق بالعبارة ويجعل قوله فان قلت تبيننا للواقع لا يراد افاء قد نقل الكلام الى علل
 العللة لعدم المفروض ثم الى علل تلك العللة بهذا كما يلوح من عبارة هـ في التقرير ولا اثر
 ولا عين لا داعي لاجتماع علل اعدام اجزاء الحركات ويخرج احاصل بقوله فان قلت ان كانت
 مستندة الى اعدام اعدام الموانع ولا يلزم اجتماع موانع كل واحد من الحركات وان كان هذا التقدير
 لما ينسب اليه الكلام السابق وادفع فيه الاشارة الى ان المدعى ثبت على هذا التقدير ان لا يكون
 قوله قلت آه مشيرا الى ان تلك الموانع ان اجتمعت فظاهروا ولا ينقل الكلام الى علل كل واحد
 منها وادفع فيه اشارة الى ان هذا يستلزم سلاسل غير متناهية فهذا من قبيل نزج

قبل الوصول الى الغدير فان الكلام قد تنقل الى العلل لكل ملة سواء كانت وجودات او
عدمات او مختلطة ولا حدودى لتلك الاشارة في هذا المقام مع انها كانت حاصلة فيما مضى هذا
ما يتعلق بعبارة الكتاب ولعل السرد يحدث بعد ذلك امرا وليعلم انه وقع من شأنه من الاغوار
في تحريره مذمب خصم بلا امتزاج فلا بأس بان تفصل كلامه في ربط الاحداث بالقديم ليظهر بطلان
اسرار القول لفنيهم فنقول قال الحكماء ان الاحداث لما امتنعت عن ان تستند الى القديم
لا بد لها من اسباب هي حوادث فتلك الاحداث وان وصلت الى حد اللاتناهي فالتكامل في حكم
واحد في احتماله ربطها بتلك الاحداث التي وضعت معلولات مع القديم فلا بد من اسباب حادثه
ستعاقبه يكون لوجوداتها السوابق وبعدها التلاحق رابطة بين الاحداث المعلوم والعلية
القدمية ثم ان استندت تلك الاعدام الى امور لا فضت الى وجود سلسل غير متناهية احاد
على سلسلة غير متناهية كما مرت الاشارة اليه وهو خلاف مذمبهم مع انه يفيض الى المحال ايضا
فلا بد من شئ حقيقة تجرده وطبيعته تصرفه يكون بمسب ذينك الوصفين اى السردية فتجده
صادرة من القديم ورابطة بين الاحداث والقديم وذلك الامر هو الحركة فان حقيقة ليست
من اجزاء الفعل حتى يفيض الى اجزائه لا يتجزى او انحصار الامور الغير المتناهية بين احصاء من بل
هى امر واحد متصل قابل لانفراض الاجزاء وهذا الاتصال ثابت لها بواسطة الزمان كالاجسام
فان انفراض الاجزاء فيها بالذات والاعراض يفرض فيها الاجزاء بواسطة العلية انما فادت وجود
كجسم او وجود سواد مثلا في الجسم وهو بذاته صالح لان يفرض فيه الاجزاء والسواد بواسطة صا
لان يفرض فيه الاجزاء ولا تأثير للعلية في اجزاء الاجسام او السواد متعدد فكل ذلك الحركة اريدت
بذاتها وانفراض الاجزاء بالنظر الى الزمان والمسافة لا بتأثيرات متعددة في ايجاد الاجزاء واصلها
الا ان التفرقة بين الاجسام والحركات باعتبار انفراض الاجزاء للجمعية في الاجسام وانفراض
الجمعية في الحركات هذا معنى ما قل في القرا باعية عن بهمنار صاحب كتاب التخصيص ^{تطلب}
عليه انه اكمل اوله لان في الاسباب ما يعدم لذاته لما يصح وجود الاحداث وذلك هو الحركة
لذاتها حقيقة تفتوت انتهى كلما يفهم من كلامهم الفهم وعباراتهم اجسام ومن ههنا لاج
لك وجه من قال ان نسبة القول تبسلسل المعدات الى الحكم افتراء عليه وقد كنا اشهرنا

فما سبق قد ذكره فانه سيظهر لك حقيقة حاله وزيافة مآله وهذا التقرير اندفع اعتراضات الشايع الاول
الزائمه على الحكم في حاشية المتعلق به ورايه من افضا وذهبه على خلاف ما هو عليه وهو وجود
سلاسل غير متناهية كما قدمنا في ما في الكتاب من طلب العللة لاعداد الحركات فحينئذ قد لاقي
روحية الاسلام على الحكم اعصاراً وتقلباً ربحه بيننا وليساراً وهذا الاعتذار لا يفي بالتعظيم مادة القول
عليه فان المشايخ ان يعودوا يقول هذه الحركة المتصلة الغير القارة امر ممكن فلا بد له من ملحق فان
قيل انها قديمة تستند الى مثلها قلنا الحركة موجودة في تمام الزمان ولا يوجد في آن فرض فيه ولا في
جزء منه والقديم ليس بوجوده في تمام الزمان بتلك الصفة بل كل آن فرض فيه وهو موجود فيه
فيلزم التخلف في ذلك الا ان قلنا ان ملية الحركة القديمة اما العقول او الواجب تعالى
وهما ليسا بزمانيين ولا آيين بل هما في الدهر المحيط بالزمان او في السرمد فان نسبة الثابت
الى مثله سرمدية فالحركة القديمة في الدهر لا يتخلف عنها ولا يسبقها عدم في الدهر فالحاصل ان
التخلف في الدهر غير لازم والتخلف في الآن او في جزء من الزمان غير مفروض ويضرب له التمثيل بان
قدما او جديا قطره على مقدار ذلك لعل القديم يتخلف عنه في المكان ولا محذور فيه لا يقال
على هذا فليجوز ان يصدر زيد احداث اليوم من القديم فان في الدهر لم يسبقه عدم سابق فهو في
الدهر مجتمع مع القديم والتخلف قسماً لا يعتال ان كل حادث زمني فهو حادث دهرى فكيف
لا يسبقه عدم في الدهر لان هذه الكمية ان ادعيت فعليك البرهان وما ذكر في بيانه لا يتخلو عن
حذوثة وان قلت انه سلم انهم قد اذكري عليه لان معلول القديم لا يلحقه عدم زمني ايضا قلت لا يمكن
لك ان تقول بقوى العروق اعماد ذهب انهم فاد مخالف طوره بلا شائبة حرمة وان كنت مجوزا
من عند نفسك للخلوص عن اخصيق تلك وجه اما الاول فلان مذهبنا لما عرفت ان الغير القابل لا يستند
الى الغير القابل كما في الشفاء وكتب المتأخرين مشحومة به ولا جناح ان ينقل عبادة الشيخ فانه يسميهم
قال في آليات الحاجة في المقالة الثالثة في بيان اسباب الحركات بعد ما بين سبب الحركة الطبيعية
في اثنائها بيان سبب الحركة الاادية بهذه الصبغة ولولا حدوث احوال على ملية باقية بعضها ملية
لبعض على الاتصال لما امكن ان يكون حركة ثابتة فانه لا يجوز ان يلزم من ملية ثابتة اخرى ثابتة
وانت تعلم من هذا ان العقل المجرى لا يكون مبدأ قريباً للحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شأها

ان تجرد فيها الارادة فان شئت تميم التفصيل فارجع الى ذلك الكتاب في ذلك المبحث او في
 بانه حجة الحركة العقلية فان في هذا المقام ايضا تفصيلا وشئ هذا وقع في الشفاء وفينا نقلنا كفاية فاعلم
 بان ان يستوفى كلام الشيخ من كل جانب ثم قال بعد قسط من الكلام وقد اشار المعلم الاول في كلامه
 في النفس الى اصل ينفع في هذا المعنى وان قد تلوت هذه السورة وتليت هذه الصورة فاستمع الى الحركة
 التي انبثت بها واسطة في ربط الاحداث بالقديم لا بد لها من سبب كما حركة غير قار ولا سبب آخر
 غير قار ولا يدور الى الحركة الاولى فلا بد له من ثالث وهكذا فيلزم التسلسل المستحيل فان قلت نحن
 نجعل الواسطة الحركة التوسيطية وهذا امر ثابت قلنا لا يطابق كلامهم قال الشيخ في المقالة الثالثة
 من النهاية النجاة في وضع شك اور في حلة احداث بانها ان كانت قديمة فاحداث قديم وان كانت
 حادثة يلزم التسلسل لقتول في جواب هذا سيما المشكك انه لو لا سبب شئ من شان ذلك لثبتي
 ان يوجد بلا ثبات او ثباته على الحدوث والتجديد على الاتصال لما حدث حادث ثم بطل ثالث
 هذا التجديد من الاجزاء التي لا تجزى فاما هذا الشئ فهو الحركة تلي ان التوسيطية ان كانت قديمة
 فلا يكون واسطة وان كانت حادثة فلا بد لها من حادث آخر ويعود المحذور وتحقيق قول
 الفلاسفة ان الحركة حقيقتها امر متصل وحداني يكون مصححا لانتزاع اجزاء تاتي البقاء بذاته
 بل كل جزء منها لا يمكن ان يوجد في غير المحل الذي وجد فيه فوجودات اجزاء الحركة في ضمن وجودها
 في حدود وحدت فيها ممكن وكذا اعدادها في تلك الحدود لعدم الكل واذا كان وجوداتها في غير
 المحل والشيء وحدت فيها مستحيلا بالذات وكذا بقاؤها فعداتها باللاحقة والسابقة واجبة فلا يحتاج
 الى العلة اصلا ويصح صدورها عن القديم القار ولا يلزم التخلل المستحيل فان المستحيل من التخلل ان
 يوجد العلة ولا يوجد المعلول بنحو من الوجود مع امكانه وسعة ذلك النحو وهو ما لم يلزم الا التخلل
 الوجود في الآن وتخلل البقاء وذا غير ممكن له فاذا اتضح صحة صدور غير القار عن القار وبطل
 الاستدلال يلزم التخلل والذي يظهر من كلام الشيخ في الشفاء ان الطبيعة الثابتة لا يصدر عنها
 امر غير الثابت وكل وجه ان الطبيعة الثابتة بجميع الشعور فلا يكون متفتضا باخر ثابت لان مقتضاها
 ما لو غلبت عن القاسم التزمتهما وهذا لا يتأتى في غير القار والذي ينطق كلامه في النجاة في الحركة الاولى
 من لزوم تواردا احوال فالمراد بتجليات ولا يلزم ما ذكر ان لا يصح صدور غير القار عن القار

اذا درست هذا السطر طريق ربط الاحداث بالقديم فانه يجوز ان يصدر حركة قديمة اذ ليست باقية
 ذات اجزاء واحدة يصدر بمشركة تلك الاجزاء واحداث فاذا طرد على جزو من تلك الاجزاء لعدم انعدام
 انعدام الاحداث المعلول ثم ان اكتفوا بجزء واحد من الحركة الارادية بتصور كلي بان يتصور بوجه كلي
 حركة جزئية فينبعث به الارادة المتعلقة بتلك الحركة الجزئية فالامر سهل فانه يجوز ان كان تلك
 في الازل تصور الحركة الغير المتناهية بتصور كلي وانبعثت الارادة المتعلقة بها في الازل فوجدت
 الحركة الارادية الابدية على حسب اعتبارها بالوجود بآسيا وميل ادنى ابدى لكن لا يكتفون بتصور كلي في صدر
 حركة جزئية بل يشرطون تخيلا جزئيا لانبعثت ارادة متعلقة بحركة جزئية وتخييل الحركة الغير المتناهية
 لا يمكن لعدم سعة القوة المتناهية حصول غير المتناهية فيها فلا بد من تخييل قدرته ثم بعد ذلك
 قدرته اخر كما فصل في شرح الاشارات فاستمع انه لم يحن عزيزه ولورده لم يحن في آخر النقط اشارات
 من شرح الاشارات ما يقع ذلك الفيل والقال وتبين حقيقة حالها مع العلم ان الحركة ذات جتين الاولى الوسيطة
 والاخبار في صحت صدورهما عن القديم الثانية القطعية وهي الاسطة في ربط الاحداث بالقديم وهي ارادية صدرت من
 القديم بواسطة ارادات جزئية للنفس الفلكية وتلك الارادات من تخيلات جزئية فان حيزت
 الى التخيلات فتقول بحسن الحركات وتلك الحركات من الارادات لا على سبيل الدور والتفصيل ان
 ههنا سلاسل ثلثة الحركات والارادات والتخيلات فاذا تخييل دورة مثلا ثم حدث فيها شوق و
 ارادة فحدث تلك الدورة فاذا وجدت الدورة فحدثت لتخييل دورة اخرى وهذا التخييل يهيج
 الى ارادة دورة فحدث تلك الدورة ثم سمحت هذه الدورة الى تخييل وهكذا من الازل الى الابد
 فكل من السلاسل متولدة من الاخرى بلا لزوم دور وتسلسل وهذا الكلام لا يخلو عن دقة
 لانه قد قرر عندهم ان الحركة لا توجد الا عن سبل وان المتحرك لا يتحرك الا باحداث سبل والارادة
 لم ينعث عن تخييل دورة لا يحدث الدورة الا باحداث سبل بالدورة وهذا الميل هو الموصل الى
 حدود الدورة بوصول المتحرك اليه فهذا الميل باق عند وصول المتحرك ثم باعادة لم ينعث عن تخييل
 كل دورة اخرى يحدث هذه الدورة الاخرى باحداث سبل آخر وهذا الميل آتى لان الميل ليس الا آتيا
 ولا يمكن ان يحدث في آن الوصول الى المحال والى لان هذا الميل يقتضيه المقارنة عن ذلك المحال
 فان حدوث هذا الميل غير ذلك الآن فاذا استحال تتالى الاتاة لابد ان يوجد بهما ان يكون

سكون لا انقطاع الدورة الاولى وعدم حدوث سيل الدورة الثانية لما ذكرا بجملة اذا تعددت
الارادات وجب تعدد الميول وكل آفة سيلين بينهما زمان سكون بالبيان الذي اثبت الشيخ
ابو علي السكون بين الحركتين بحجته ان مقدمته ههنا قتال فكذا الحق عزيز وفيه مدة شكله **الاول**
وهو ضعفها ما ورد في الامام الرازي من ان الحركة ان صححت عليها فبا اعتبار اعدادها والاعلام
لا تحقق له في الخارج وما لا تحقق له في الخارج كيف يؤثر في الية تحقق وتكبر منه ان الحركة نفسها
معدومة في الخارج كما اتفق عليه كتب المتأخرين وزعموا انه ذهب بعضهم فلا يصح وساطتها و
وجه ضعفها ما هو فان الدليل ما قام على احتمالها وليس شرطية الوجود للعدوات والشرائط والمقرر
انها بشرطية وجد الفاعل ولا كلام لنا فيه ههنا وفي الثاني تلبيس آخر فان الحركة عند بعضهم غير
معدومة وزعم بعضهم من بعض عبارات الشيخ وقد اجاب بعض المارة بان مفردا انفي الوجود الثاني
لكن يمد عليه ان الحركة وان سلم وجودها في الخارج فلا يخفى في ان اجزاءها معدومة والمعلوم الصريح
للتأثير فالوجه في الرفع هو الاول والثاني ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الحركات فلكية
منتظمة بالارادات وهي بالتحيزات وهي بالحركات وكذا على هذا الوجه ولا يخفى في ان اجزائها تلك
السلاسل لما استندت الى اغواتها فلا بد من امر يحتاج اعدادها اليه وما كانت اول ان عدم آخره
لذاتها فلا يحتاج الى شيء غير ظاهر الصحة لان المداية حادثة بان وجود شيء لو احتاج في الخروج
من الية الى الية ليس يحتاج في عدمه ايضا البتة الى امر آخر ولا يمكن استناد عدم جزء من كونه
الى عدم جزء من المارادة التي هي صلة الحركة لانه ينقل الكلام اليه فان استند الى عدم تخيل
ينقل الكلام الى هذا العدم وهذا لا يستند اليه الى وجود الحركة يوجد بعده لانها معلولة له فكيف
يكون صلة لعدمه وايضا ان عدم حيز القرار آفة وجوده زمانا فلا يجتمع معه لا باعتبار وجودها
وهو ظاهر ولا باعتبار العدم فان العدم الملاحق متأخر بكثيره والسابق اذني ولا يستند ايضا
الى وجود حركة سابقة يسبقها فلا بد من صلة اخرى وهي اما وجود شيء او عدمه آفة والحاصل ان جزء
حركة ولكن اذ لا ارادات ولكن بوجه التحصيل ولكن في حيز صلة بآفة الحركة التحصيل وكذا لا يخفى ان ب
يجتمع مع آفة ولا على الا دل فلا يخفى في ان العدم يبقى بلا صلة لان عدمه ان استند الى عدمه وعدمه الى عدم
يجتمع مع ما جاء فان جاء من عدم امر آخر او وجوده في رعية ما في الكتاب وان لم يكن بجمعة

مع أن يكون أحاصلا بعدم ب ولا شبهة في أن عدم ب مع عدم حركة متصل بنهايتها مع آخر
 يتصل الكلام الى وجود ب ولا يتخلوا ان وجوده مجتمع مع ج ام لا فان كان مجتمعاً فعدمها بما
 في طلب له ملته وان لم يكن مجتمعاً فعدم ج سبب لب فنهنا جميع ثم عدم فوجد مع ب وب الخدم فوجد
 معه أو لا شبهة في ان عدم أ متاخر عن وجوده فلا بد لمن ملته خارجة عن عدم ب مع وجودها
 ولا يصح ان التحصيل الذي وجد مع عدم أ ملته لا لان التحصيل حادث به قاتل وانظر الى مساعي
 ايش واحسن بتدبره الثالث قوب الماخذ من الثاني ان ج وب و أن جميع كل منها مع
 اخية فيتلوج من ملته أو يفرض الى التسلسل لان ج ان استند الى حركة سابقة على أدهى قد
 انقطعت فلا اجتماع بل ج تولد من عدم هذه الحركة السابقة على أ فلا اجتماع وهو خلاف المقصود
 وان لم يتجمع فيكون أ بعدم ب وب بعدم ج فيكون وجود ج لعدم الحركة السابقة على أ ولا شبهة
 في أن عدم المتدرج أ في وجوده كما هو المسلم داني فيلزم ان تختلف فانه في الآن الذي وجد
 لعدم فيه قد ثبت العلة التامة وما وجد المعلوم فان جرد ذلك بنا على ان الوجود والمتدرج
 لا يمكن ان يكون أنيا فلا ياتي من تجويز ملته القديم للحادث بنا على تجويز ان الممكن لا يمكن ان يكون
 ازلياً وأن قال قائل ان الامادة والتحصيل أنيا فيكون أسن عدم ب أ في وب من عدم ج
 أ في فالحركة التي هي سابقة على أصدرت من ارادة والتحصيل آتيتين وكذا فنقول ان هذه
 بمثل ما مر وجود العلة بدون ان يوجد المعلول كما هو ظاهر في عدم ما استسحق والكلام
 كان مبني عليه والراجع ما ورد فيهم من ادواف جود ان يكون كل قطعة من الحركة ملته معدة
 للقطعة اللاحقة من التحصيل والارادة وكذا يمكن ان يقال كل سابق من الحركة ملته معدة
 للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى امر خارج فلا استناد الى امر خارج فيا لا بد
 عليه وهذا الكلام من ايش لا توجه له في هذا المقام فان الجيب مانع والمنع على السند غير محمول الا انه
 لما كان مناهجهم ذلك وربما يوردون تلك المقاتلة على سبيل الاستدلال كما يشير اليه شرح الاشارة
 او رد عليهم واجاب ايش بان الحركة الاسادية لا بد من استنادها الى الارادة ثم الارادة الملكية غير
 نافية فان نسبتها على السواء فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم تصمم الارادة المستمرة
 لا يمكن استنادها الى نفسها فقيين ما ذكره وفيه كلام فان توقف الحركة الارادية على الارادة

لا يستلزم تدرج الارادة فانه يجوز ان يكون ارادة قارة علتها حركة مع عدم حركة سابقة ثم عدمها
 عليه كحركة اخرى وهكذا الى ان يقدم برهان على خلاف ذلك انما هو ما اورده بعض الفضلاء
 ان الحركة امر واحد متصل لا جزؤه بالفعل كالجسم المتصل فلا معنى لتاثير العلة في اجزائها لا طبع
 في الواقع الا الحركة مشخصة واحدة وكذا الارادة مستجيبة فلا يقبل الامر الواحد تاثيرين كالجسم
 بعينه فان فاعله او مجردة واحدة لا ان للعلل تاثيرات في نصف فنصف ويخرج من هذه الاشكال
 ان لا يوجد جزاء حركة في شيء فيفعل الامر ان كان قيل نحن نعتبر التاثير باعتبار تجدد الارادة وضاع
 قلنا الافراد الالهية ليست بمشخصة وما لها الا كمنطقة في اوساط الخطوط والخطوط في محيط الكثرة
 واما الافراد الزمانية فهي متصلة فهي امر واحد فيعود ما ذكره قمرى ويمكن لاحد ان يدفع بانها وان كانت
 متصلة واحدة لا اجزاء لها لكنها تختلف سائر المتصلات القواركا لا جسام لان حقيقتها ليست
 محض الفعلية ولا محض القوة فلها جتان فباخذنا كمتبين وهي القوة ليست بحسب الاجزاء الى علة
 فقد ظهر من هذه الاقاويل ان ما عولوا في النقص لا ينفعهم ذلك ان تقول من عند نفسك
 ان الحركة امر واحد متصل قديمة ما شئت رايحة العدم فصدور عن القديم لا يوجب التخلف فان
 العلة القديمة يسررة بعين ان لم يسبقه عدم في الواقع والحركة كذلك ولا يتوجب طلب العلة لا مدام
 كما مر ولا يرد عليه ان القديم محض الفعلية والحركة على خلاف ذلك لان طبعها الملم يقبل الفيض
 الا انها نحو فايوجد لا بحسب سعتها هذا اذا كان العالم قديما واما اذا كان حادثا فلزوم التخلف
 صحيح فان الحركة قد سبقها عدم في الواقع فوجد القديم ولم يوجد معه معلوله وهو معنى التخلف
 ولينم من بعض عبارات خايفض موجهة الفلسفة ان هذا الاعتذار ايضا يتاقي على تقدير حدوث
 العالم وهذا لا يظن صحتها فان التخلف لازم صوما كما سلف وان جوز بنا ذلك على ان الحركة لا تقبل
 الفيض الا زلي فهذا الفتح باب المعذرة في كل حادث ولا ضرورة في جعل الوساطة في الحركة
 قائل وليكن هذا اخر ما يتعلق بهذا المقام فان للبحث سبعة وللمقام شيقه قوله الوجه الرابع
 ان في القرا بخت كون هذا الجواب وما يتلوه وجها آخر من الجواب محل تامل فانه ليس له دخل على
 شيء من مقدمات الدليل للنصم هذا الذي هو الظاهر انه دخل على جواب وجها ثالث فلا يحسن
 جعله وجها آخر من الجواب ولا عددا مثالا هذا من وجوه الاعتراض على الدليل فلان يجعل

قول الامام حجة الاسلام وجبا على حدة اولى وفيه انه يجوز ان يكون دخلا على جواب الوجه الثالث
وقوله فليكن قول حجة الاسلام آه لو قلنا بذلك فلا شناعة لكن لما كان قول حجة الاسلام حمله
ايلا نقض الدليل بهذا تبين فساد بوجه اخر غير مستخرج من مقدمات الدليل لم يعد قول حجة الاسلام
وجبا آخر واجبا حاصل لما انجز الكلام الى تصوير اعداد امور غير متناهية بحيث لا يضره الدليل المقام على
قدم العالم اورد على ذلك التصور فيكون لهذا الوجه دخلا على الدليل فان صحة الدليل كانت قوتها
على صحة اعداد امور غير متناهية وفيه ايضا انه يجوز ان يكون دخلا على دليل الخصم القائل بان التسلسل
محال فكانه قال لا سلم بطلانه فان الخصم قد جرد في المتعاقبات فاجاب بخصم بالفرق فقال اوجب
غير معقول وفيه ايضا انه يجوز ان يكون معارضة بما تحويه ان العالم حادث لانه لو كان قديما
لا بد من سلسلة الاحداث في ربط الاحداث بالقديم وهو غير معقول او بما تحويه ان القدم
صنفان صنف شخصي وصنف نوعي او مثله ومعنى الخصم القدم بكلا صنفيه فقال المعارض هذا
الصنف غير معقول فيكون معارضة في بعض المدعى ولا يذهب عليك ان سياق الكلام وفحواه
يوجدان الوجه المذكورة والاقرب الوجه الاول اذ الامر في ذلك سهل وقد لوح من ههنا ان
قول من قال ان هذا الوجه وما يتلوه لا يصلح الا المعارضة قد شاب اخفا وقوله ويلزم من توارده
احوادث آه حاصله ان ههنا مقدمات صادقة وهي ان القديم يجب ان يكون له حالة يتحقق معها
على كل حادث والتوارد يوجب ان لا يتحقق معه تلك الحالة لان توارده احوادث الغير المتناهية
يوجب مقارنة القديم مع واحد من احوادث ابداء كل مقارن لك لا يكون سابقا على كل واحد
منها قاله التوارد يوجب ان لا يكون سابقا وهذا يوجب ان لا يتحقق تلك الحالة للقديم فلو كان
التوارد ثابتا لزم اجتماع المتسافين ههنا فالمتقدم لك آه قد حريت هذا خلاصة على ما في المتن
لا يخفى عليك ان مال المقدمة الثالثة ويلزم من توارده احوادث آه ومال المقدمة الثالثة واذا
كان مقارنا آه واحد بل الاولى انخص فانح وتحتة ثانيا ان من تعصيل وغالبا ان التحويل
قوله هذا بداية الوهم ان في القربا غيبة العلم ان حكم الوهم انها هو الحكم بان يجب ان يكون له حالة يتحقق
معها سبق القديم على كل واحد ما يصدق عليه الاحداث حيث اراد بالحالة الوقت المعين ويبدو
ليستخرج منه الحكم بالمتناهاة فالحكم المذكور بداهة العقل لا بداهة الوهم وهذا التحويل غيب عن المتأخر

فان مراد الشارح بقوله هذا براهمة الوهم ان هذا الحكم من حيث انه مستنتج من تلك المقدمات التي
 بعضها كاذب محض براهمة الوهم لان بعض مقدمات دليله يشوبه البطلان كانه قال هذه الدخائل
 يري البطلان يحكم بصحتها براهمة الوهم لان معنى تلك الدعوى مقدمة كاذبة يحكم بها العقل
 المصحح والغفم المصحح ومثل هذا الكلام ليس بجزء من اشار اليه بقوله وانما يلزم ما ذكره لولزم سبق القيد
 آه فلا يصح واليه اشار بقوله لان تقديم القديم على كل فردا وتبيان آخره بما يتعرض للنتيجة المتبعة
 من مقدمات بطلان بعضها او كلها ظاهر عند المعترض اولاً اي اننا الى ان تلك النتيجة غير لازمة منها
 كلها او بعضها في اول الامر ثم يشتغل بتفصيل ما ادوع في الايام وهذا امر حسن اليق يعلم البلاغة ولو سلمنا
 مسلكا لبعده فنقول ان اهم الاشارة راجع الى كل ما سبق كانه قال ما ذكره المعول براهمة الوهم
 لا براهمة العقل وهو حكم بان ذلك براهمة العقل فلان ما لازم من صدق مع انه غير لازم منها نعم
 قول المحشي قائل لولم ينسب اليه في توجيه التامل بالنسب قيل في وقع كلامه ثم على قول المعول ان
 مراده من قوله هذا يوجب ان يكون حالة الجماع صدق قول الكل الا فرادى كما في صدق الكل
 على جزئية في عقد وضع للصورة ومصلحة الحكم على كل واحد واحد بدون قيد الا فرادى والاجماع كما في
 كل انسان حيوان فينتفع ايراد ما يمنع من اعادة سبق القديم على كل واحد واحد ومقارنته لبعض منها لان
 يكون الحكم بسبقه على كل واحد منها بشرط الا فرادى اذ لو اعتبر مع الاحداث الغير المتناهية لم يكن القيد
 سبق عليها ثم قيل في تصوير قوله واذا كان مقارنا ان الايجاب الجزئي مناف للسلب الكلي سواء كان
 لبعض معين او غير معين وزعم انه فاع منع المناقاة وقية نظر فان اعادة الكل الا فرادى لا يضر بغيره
 وتفصيله انه ان اراد ان القديم يوجب ان يكون سابقا على كل واحد من الاحداث اهم من ان يكون
 منتشر او يكون غير منتشر فغير مسلم صدق نعم ان كان القديم قديما بالنسبة الى الانتشار ايضا وهذا
 ليس لك بل الانتشار قديم وان اراد غير ذلك فغير نافع كما هو الظاهر قوله ان الايجاب الجزئي انه
 فيه شبهة فان القضية المعقودة من الفرد المنتشر بالخصيصة او جزئية ولا ينافي الكلية فان الجزئية
 التي هي نقض الكلية هي التي حكم فيها على بعض ما حكم عليه في الكلية فحق الكلية ان كان الحكم على كل فرد
 بحيث يشتمل الانتشار فقد عرفت حاله من منع صدقها وان كان على غير المنتشر فمقتضاها غير
 مسلم وهذا وان كان القول بعدم بصرح به الكتب فلا خلاف في انهما ولا اقل من انه ما صرح

بكتافه ايضا فان فرض تهيجهما فالمطالبة بالبرهان وان رجع الى البداهة فلفظهم مثله في اختلاف وتوحيده
ان بعضهم عدوا نحو اربعة من اسوارا بجزئية مع ان هذا ينفي المناقضة وتجه التام يحيدان بعض الموجهات
الجزئية لا ينالها فضل الكلية فليكن ما نحن فيه من ذلك لبعض ان لم نعلم الكلية الا انتشار وان عزم فلا كلام
كما عزم ما اذا يقول هذا القائل في قول القائل ان كل فرد من الورد لا يبقى شهرا وفردا باق كل شهر
والقول العقل فان قلت قد قال بان هذا الكلام ظاهر في شيء على معرفته دون حقيقة قلنا كل من على حقيقة فان الورد
موجود كل يوم من اشهره وجودا لفرد هو وجودا لطبيعة فقد صدق طبيعة الورد ما خلا عنها اشهره وحق
لا يخفى في صدق بقا الفرد المنتشر فان قلت سلنا صدق لكن لان صدق ان الورد لا يبقى شهرا بل
انما يصدق اذا اخذ بقيد الانفراد وفي الكلية لا ملاحظة قلنا الآن حصص الحق منك لان حاصل
كل ما كان القضية القائمة ان وردا ما محفوظ في تمام الشهر صادق والقضية القائمة ان كل ورد
لا يبقى ان اخذ مع الانفراد فصادق غير مناقض وان اخذ بحيث يعلم موضوعها الفرد المنتشر في صادق
مناقض مثل هاتين بعينه في ما نحن فيه بل امر في مثل وجهها بحيث فان اشد قد شفع على الجدل
في الكتاب تشييعا خفيا وبالغ في الانوفج في التفتيح بحيث لا ينفذ مثله من مثله وليس كلامه بتلك
المنزلة فان اشد قد صحح البرهان العرشي الذي مرد اجري مثله في برهان الوسط وقال ان هذا مقدمات
لا يقع لابل اجمال وتقبل عند اخذ من اهل الكمال مع ان تلك المقدمات حاريت في هذا
التعويل وعبارة غير آتية عنه فنقول حاصل برهان الوسط ان الضرورة قاضية بان كل واحد من
احاد سلسلة اذا كان وسطا فكل وسط وليس العقل يصير قارقا بين المتناهيته وغيرها وبهذا نقول
ان كل واحد من احاد سلسلة المتواردة على المادة القديمة اذا كان مسبوقا بحيث لا يشذ عنه
شيء كان الكل مسبوقا بالمرء والمتاخر يوجب خلافا في المعية والتما ولا يخفى المناقضة بينهما او نقول
ان كل واحد منها لما كان وسطا بين القديم والحادث الآن كبسبيل ان ما كان كل وسط بحسبه
فالقديم موجود وليس شيء من الاحداث والتوارد يوجب خلاف ذلك فاجتماع المتناهيين لازم
فان قلت ليس في كلامه ايراد الى هذه المقدمات قلنا لا يعجزنا اثبات تلك المقدمات فانه لا بأس
باثبات مقدمات المنقولة بدليل لم يذكره المستدل نعم لو وجدنا في كلامه ما يتبادر على الحار بهذه
المقدمات لما تشجعنا على ذلك وتوضيحه ان ايراد اشم كما مر في التعرض على كلام المحشي كان مناعا على

قوله وهذا يوجب ان يكون له حالة اخرى وما ذكرناه يصلح بنا لهذا لا يقال ان الوسط لم يخصص بالوسط
بالذات لان العقل غير فارقي بين الصورتين فان قلت الفارق عدم الاجتماع فان هذا البرهان
لا يضر صحة في المتعاقبات فان حاصله انه يلزم تحقق الوسط دون الطرف وهما في عالم الواقع
كل واحد من آحاد السلسلة طرف بل لا طرف ولا وسط فان واحد انما يتصف بالوسطية او الطرفية
في وقت وجوده وفي ذلك الوقت لا وجود لغيره فلا يقال له انه وسط فكلنا يسمى من شئ ان جميع البرهان
جاري في كل غير متناه وان كان كلامه في ذلك لموضع مسا قالي برهان التطبيق والتعاقب لان
جميع ما اجري في التعميم جاري ههنا بلا شبهة فانظره بما القينا عليك وكمن من الشاكرين قوله ان
فساده انه لا يقال حاصل الاعتراض المنع على قوله ان المناقاة ثابتة والاستناد بما يستند وتصار
يتبين هذا الفساد الكلام على السند وهذا كما ترى لان مقصودهم التنبية على فساد ما اعتمد عليه المعترض
واذا فسد لمحمد فلا وجه لمنعه فانه ما منع الا بهذا السبب وقد أتى واما مثال هذه الدخول شائعة ههنا
بحث فان اصل الكلام كان في الاستعدادات والحركات لانها الواسطة في ربط الاحداث بالقياس
فم ينحل منه الى كل آحاد سلسلة من الاحداث الغير المتناهية والاستعدادات والحركات ليس
فيها اجزاء بالفعل بل الحركة العقلية التي هي قديمة واسطة امر واحد متصل الاجزاء من
الادل الى الابد وكذا الاستعدادات الطارئة على المادة القديمة كما صرح به ولا شبهة في ان
حدوث الاجزاء المفروضة لا يستلزم حدوث مجموعها ليس ترى ان الحكماء يقولون بقدم الزمان
مع ان اجزاءها احداث بمعنى انه اذا افترضت افترضت مع حدوث وهذا ليس مما نانا فان كون
مالا في العدم وهو سعة القدم واذا كان لك فظهر من ان يقول حدوث كل فرد ليس يستلزم حدوث
الجميع وح يكون قريبا ما ذكره شمس وتنفق ما السد به اعراضه واذا لم فساد قول الاستدل في
المتصلات فبادني تصرف يتصل الكلام الى غير ما من سلاسل الاحداث ان اجري الكلام فيها والسند
لا يلزم ان يكون ما على انه ان يقول حدوث الجميع له انما يجوز ان يحدث بعضها وبعض منه
قديم ويجوز ان يحدث بالمرة بحيث يكون في الواقع بالمرء الى ان يكون فرد منه قديما لا معينا ولا متنا
ونحو ان يحدث كما ذكره شمس ويريد انما الثاني مما نانا وهذا علم فساد قوله الاتي كانه توهم وتجليه ان
ان امر المعترض سهل وشل هذا التوجه زق دار تكتبه شمس في احاديث القديمة وتقبل اراد بالحدث

لازمة اعنى ثبوت الابد او يفتى ابتداء كل فرد لا يستلزم ابتداء المجموع وفيه شبهة من الخفاء
فان الابد ليس بلازم للحدوث كما من قريب بل الحدوث لازم للابد و لو قال لمزومه كان حسنا
وقد يؤول بان المراد بحدوث الكل مجموعي مطلق لمجموع وما حصله ان اذا تحقق افراد غير متناهية تحقق مجموعها
غير متناهية كلما ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما لا يكمل لا يستلزم حدوث كل فرد وحد مجموع
واما تحقق مجموعات غير متناهية فلان لمجموع مجموع ثم بعد اسقاط واحد من آحاده بمجموع آخر هكذا وانما
له وجه صحت وان كان بعيدا من عبارة الكتاب بل وجه بان اصل الكلام كما مر كان في المتصلات
وهي قابلة للتجزى الى الابد لانه فكل حالة فرض مجموع ما اتي المجموع المنتشر موجود فيها فحدوث كل فرد
وهو مجموع وحدوث كل مجموع من بعض المجموع الكمال لا يستلزم حدوث مجموع المنتشر كما ان حدوث
كل فرد لا يستلزم حدوث فردا كمالا يشرح به ان شاء الله تعالى علم حال المتصلات فيعلم بالمقايضة حال غير
آنا ان كان اصل الكلام اعم ولم نعلم المستند بل يقتصر على بعض الموارد وترك الثاني على المقايضة
فايضاه وجه صحت وان كان الكلام مطلقا ونعم المستند فقيه فخرنا ظاهر فان المجموعات ملو احوادث
متعاقبة فالمجموع باي وجه اخذ ما حدث لان حدوث الكبر لا يستلزم حدوث المجموع والامتنع ان فلان
الفصل وج يكون قياس حدوث مجموع ما على حدوث فردا بل جامع فان كل فرد ليس جزءا له فردا بل
لا يستلزم حدوثه مجموعا بل هو مجموع سوا كان منتشرا او لا فالآحاد اجزاء منه وحدوث الكبر لا يستلزم حدوث
كل جزء لا يقال ان كل مجموع من بعض المتصلات جزءه الآحاد والكل مجموع لان كل فرد وكل مجموع وفردا ومجموع
ما تساويان فلا يلزم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا بل يلزم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث مجموعا بل يلزم ان
توجيه الماثل بهذا الوجه لا يخلو من استدراك فانح لا حاجة الى حديث حدوث مجموع ما ولكن امر
الاستدراك سهل واذ قد تقرر هذه الوجهة بقول المعترض فلا يحسن من ان شاء الله عليه بالوجه فاعلم
فانه كيف خفي اشكال هذه الوجهة على من استدل بالحق الذي قنن قوانين التحقيق وشيئا ساطين بالتدقيق
قولهم وهذا الكلام سخيف انما هو كالتقول ان الحدوث وهو الوجود بعد العدم واذ قد ثبت ان كل
فرد من افراد الاحداث المتسلسلة الى غير النهاية حادث اى معدوم ثم موجود ثبت ان الماهية
من حيث هي هي معدومة ثم موجودة فلا يتصور قدم النوع لانه قد تقرر عندنا في غير هذا الكتاب
ان كل حكم ثابت لفردا في جميع الافراد ثبت للطبيعة واذ كل فرد ليس موجودا في الان بل كل شيء ما يحتمل

العدم فالطبيعة لك قل من القدم النوعي وقوله لان مرادهم انه قلنا للنبي الكلام على الاصطلاحات
ان اراد ان اصطلاحهم وقع على هذا الامر وان اراد ان القدم النوعي مساوق لهذا المفهوم وهذا
المفهوم وتحققه لا ينافي ما ادعى انهم قلنا يقول مسلم مساو قته فان تعاقب الافراد من نوع بحيث
لا ينقطع بالكلية لوتحقق استلزم قدم النوع لكن تحققه مستلزم للح وهو حدوث النوع غاية ما في الباب
مستلزم للمتناهين فليكن التقدير محالا فان المستلزم للباطل لا يكون الا باطلا واحاصل ان
قدم الطبيعة ليس بمعناه الاعم من سبق العدم عليها وههنا قد سبقها فكلون حادثة وهو المطلوب
فان قلت انها قديمة لتماثل الافراد الطبيعة قلنا يكون قديمة بما قلت وحادثتها ما زالت تعاقب قد
استلزم الثاني هي تمت فنقول يشبه ان يكون هذه الموازنة لفظية فان الطبيعة وجودها وجود فرد
سبها وانتفاءها انتفاء الجميع كما هو ذهب اشعري في بعض المتألق واذ قد ثبت ان كل زمان فرض
ففيه فردا موجود فما الغد جميع الافراد في زمان فما تحقق احد ثل الطبيعة والكسوف ان وجود كل فرد
هو وجود الطبيعة فاذا فرض تعاقب الافراد فالطبيعة ما غلت عن الوجود وهذا هو القدم النوعي
وقوله ان ثبوت حكم لا افراد يستلزم ثبوت الطبيعة قلنا مسلم لكن احد ثل انتفاء في السبب
لا ثبوت حكم وانتفاء الطبيعة لا يتصور الا بانتفاء جميع الافراد ولم يفت الجميع وقيمه ما فيه فان الكلام
في الطبيعة من حيث هي اى ولا ريب في ان انتفاءها بانتفاء فرد سبها ليس بحد الفرد وجود
الطبيعة حقيقة فانتفاء ذلك الوجود هو انتفاء تلك الطبيعة حقيقة فاذا فرض ثبوت احد ثل
الفرد ثبتت الطبيعة ايضا على ان القضية المنعقدة من زيد مثلا وحادث قضية محصلة محمولها مقيد
بالعدم فان احادث مفهوم الوجود المقيد بحدية العدم ولا يشترى العقل محمول دون محمول من ذلك
اسم احتمى ثبوت شئ الفرد مستلزم لثبوت الطبيعة فلا اشتناء حكمه التحقيق الذي بالقبول حقيقة بالمثل
يليق هو ان الطبيعة حادثة وقديمة وسبب حدوثها انها كانت معدومة ثم صارت موجودة فان فردا
اذا وجد بعد العدم وجدت لك وسبب القدم ان الواقع اضلا عنها فان قلت قضيتان متناقضتان
قلنا غير مسلم فانما هما متان ولا تنا في بينهما فان قلت ليست الطبيعة امرا واحدا والبداهة
قد شهدت بان الامر الواحد لا يتحمل ورود المتناهين مع الوحدات الثمان قلنا لعل هذا بداهة
الوهم فان الواحد بالعموم يتحمل المتقابلات ونظيره حديث الورد فان ظاهرا ان الفرسية التي هي

بواحدة ولا كثيرة ولا خفيفة ولا ثقيلة وغير ذلك من الاحكام واحدة كثيرة وغيرهما من ههنا نظر
 ان قول الميراثيين ان وحدة الموضوع وسائر الوحدات كافيته في التقاض ليس على اطلاقه
 ولنعلم ما دعى اليه بعض المهرة المتأخرين ان هذا التخصيص وان لم يصرح به كتب القوم لكنه يفهم من
 تأصيلاتهم وحملته الامر ان العبرة بالحق بقى ههنا بحث جدلي وههنا المتقرر عند الشايع في بعض
 التعليلات ان انتفاء الطبيعة من حيث هي هي لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد ولا شبهة في
 انه لم يراد اجمع النوعي فانه يظهر بطلانه من تلك التعليل مع انه يعرض ههنا فانه صرح ههنا بانتفاء
 فيلزم ان يفتضى الطبيعة في الازل وههنا في القدم النوعي فلا بد ان يراد اجمع الافراد ولا شك
 ان كل فرد نشأ في الازل فالطبيعة كذلك لان انتفاءها بانتفاء الجميع وقد استغنى فان قيل ان
 الطبيعة منتفية وموجودة ولا يتنا في في الواحد بالعموم قلنا فعلى هذا لا يكون انتفاء الطبيعة بانتفاء
 جميع الافراد فحسب فانه مادامه بذلك القول الاستحالة نبوت حكم للطبيعة ونفيه هذا كله قيل قل
 وان كان ان عدم الطبيعة على نحوين لعدم المرة بحيث لا يبقى له وجود اصله لعدم في كماله نحو الاول
 هو عدم حقيقة و مراد الشايع رحمه الله تعالى في حكمه بان انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
 هو الانتفاء بالنحو الاول والحدوث عبارة عن سبوقية الوجود بالمرة الذي هو عدم حقيقة وفي
 صورة تعاقب افراد الطبيعة الى غير النهاية في جانب الازل وان تحقق انتفاء كل فرد بالمرة على التعاقب
 قبل وجوداتها لكن لم ينتف الطبيعة بالمرة قبل وجودها بل استمرت في الازل فلا يلزم حدودها بل
 قدما هذا اجمال يكفي ههنا وههنا كلام يظهر به سر الامر هو ان الطبيعة في ذاتها واحدة وتكثر في الاشخاص
 فتكثر الاشخاص تكون متشككة مع بقاء وحدتها فهي في ذاتها واحدة حال تكثر الافراد والطبيعة نفسها
 ما به الاشتراك وهي بعينها ما به الامتياز وكما ان الطبيعة واحدة وتشككة لك وجودها واحد وتشككة
 الطبيعة حال تكثرها في الافراد فوجودات الافراد ان نسبت الى الطبيعة وجود واحد لا تفر فيه اذا
 نسبت الى الافراد وان شئت قلت اذا نسبت اليها حال تكثرها وجودات متعددة فالوجود
 الواحد للطبيعة لا يتا في كثره والنحو الاول من الوجود يسمى وجودا اكثريا والنحو الثاني منه وجودا طبيعيا
 احكام الوجودين مختلفان والصورة اجمعية الموجودة بالنحو الاول من الوجود وحدة الوجود البيولي عندهم
 والنحو الثاني مطروحة لما وعلته العلة علة بالنحو الاول من الوجود وعلته للنحو الثاني ومقدم عليه بالطبع

والله لا دل من الوجود يلزم وجود ذوات في الطبيعة واذا عرفت هذا فالعلم ان العدم عبارة
عن سلب الوجود وللعلم ايضا نحو ان انتفاء نفس وجود نفس الطبيعة وهذا لا يكون الا بانتفاء جميع الوجود
لان الوجود بهذا الاعتبار واحد فلا انتهى انتفت راسا بالمرّة فلم يبق فردا أصليا يحكم التمازيم بين الوجود
واما سلب الوجود بالاعتبار الثاني في سلب متعددة كما ان الوجود بهذا الاعتبار وجودات متعددة
فيجوز ان ينتفى واحد ويبقى واحد اخر فلا ينتفى الطبيعة بالمرّة بل يكون موجودة ومعدومة معا لانها
متكثرة في هذا الاعتبار وبهذا يظهر سر عدم تناقض الماهيتين المختلفتين كيف اذا تحقق هذا فنقول ان اتحاد
المسبوق بالعدم والقديم الغير المسبوق بالعدم فمحدث الطبيعة لا يكون الا بالمسبوقية ووجودها
الالهي بالعدم وهذا لا يكون الا بانتفاءها بالمرّة او لا يبحث لا يكون فرد منها موجودا أصليا فمعدومة
لتفسير موجودة بوجود فردا منها وهذا المعنى لا يتصور في صورة تعاقب الافراد الغير المتناهية
في جانب لا زل لان وجود الالهي لم يرتفع أصليا في شيء من اجزاء الازل صلا فالطبيعة دائمة
بالوجود الالهي وان كان فردا من الافراد حادثا على التعاقب فوضع الحق وهذا وان كان بعض
ما لم يقبله العقل المتوسط لكن البرهان والتحقيق مسامحة وذكره ههنا يفضي الى التطويل فاجزنا
عنه فامل فيما ذكرنا فافهم حق الغم واحفظه فانه لمحق عزيز قال من عنده علم الكتاب كتاب الحكمة
والصواب وتهدد الامم قد مات ينبغي عليها اثبات ذلك لمطلب لا ولى ان الاحداث المتسلسلة
الى غير النهاية في الارمنة الماضية الغير المتناهية المتعاقبة كل واحد منها مسبوق بالعدم الزماني
اي زمان وجد فيه عدم ثم وجود لذلك احداث وهذه المقدمة ظاهرة وحلية من لفظ احداث
الزماني والثانية ان كل حادث زماني فهو حادث دهرى ومعنى الدهر هو الوجود نفسه لا غير اى
حادث في الواقع ولا يلحظ في الواقع استدادا وطرت استدادا كما ان الزمان يعتبر فيه الاستداد
الذى هو نفسه كما ان زيدا اذا فرضنا انه موجود في هذا الوقت فلا خفا في انه لا يلحظ في صدق
به القضية انه موجود في الواقع بقطع النظر عن استدادا وان فرض ان زيدا ما وجد قبل اليوم
وعمره كان موجودا فيه وزيدا اليوم وجد فلا خفا في ان السبق بحسب الزمان ثابت والتبعية والتأخر
السبق في الدهر بل فيه لا يدور وجها فان العقل اذا لاحظ وجودها ونسبة الى حاق الواقع
ولم ينظر الى ان احدهما متحقق في جزء من استدادا وهو الزمان والاخر في الآخر لا يجد تقدما وناخرا

وهذا تصور معنى الدهر بوجه اجمالي انشاء الله تعالى ان ساعدنا الوقت تفصيله وحينئذ نكلمك لمقدرة معنى
ان كل حادث زمني حادث دهرى بوجه فلفظه كتر شفا منها ان احداث الزمانى من حيث انه حدوث
زمنى لا يستوجب تخلف موصوفه مختلفا زمانيا الاعتماد فى الزمان واما ما يتعلق عن الزمان فهو
كالواجب لحي الفاعل للزمان وملائقه بل لكل ما فى وجه الراضى الوجود فلا يتحقق بالنسبة اليه الاحداث
زمنية نسبة زمانية تخلفية فان التخلّف الزمانى ليس الا التخلّف فى الوجود عما قد تظلّ بينه وبين الشيء المفروض
زمان هذا فى الزمانيات واما الزمان فيتحقق فيه النسبة التخلّفية بنفسه فاما تعالى سن الزمان كيف
يتصور فيه هذا المعنى ولما كان الواجب تعالى سبّح عن الزمان لا يتحقق لشي من الاحداث الزمانية
نسبة تخلفية زمانية والواجب تعالى موجود فى الواقع والاحداث الزمانية ايضا موجودة فى الواقع
واذا كان وجودا كحادث بعد العدم والواجب تعالى صرف الوجود ولا شائبة للعدم فيه ولم يكن كحادث
دائما فى الواقع فان احداثه ينشأ فى الدوام الازلى كان لا محالة ذلك كاحداث متاخر عنه فى الوجود
اذا الواجب كان موجودا فى الوجود ولم يكن كحادث لكونه حادثا موجودا بعد العدم فلا محالة تخلف
عنه والى ليس الواجب تعالى زمانيا فهذا تاخر ليس الا فى الدهر فكل حادث زمنى متاخر عن الواجب
فى العين مختلفا انك كذا دهرى فقد سبقه العدم فى الدهر اذ لو لم يسبقه لم يكن فى الوجود متاخر عنه فاذن
كل حادث زمنى حادث دهرى وتسبها ان الفلاسفة تطابقت على الفرق بين الكائن والمبروع
بان المبروع يتاخر عن ذات الواجب تعالى المبروع تاخر بالذات والكائن يتاخر عنه فى الوجود
بالوجود بعد العدم بعدية يتخلف بحسبها البعد عن القبل وقدم ان احداث الزمانى لا يستوجب تخلف
منه فانه ليس بزمنى فلو لم يكن احداث الزمانى حادثا دهرى بل زمانيا فقط لم ينفصل الكائن من
المبروع بل انما يكون تاخره عنه تعالى كتاخر المبروع وهذا تاخر الذاتى والثابت ان القول بالمثل
الاغلاطونية بطه ونسبته فى المشهور بالمأهيات التى وجدت فى الوجود بدون ان يوجد بوجدانها
اى بالمأهيات المجردة وقد يفسر بالصورة المتعلقة الموجودة لا فى موضوع ولا فى محل ولا فى زمان ولا فى
مكان وهى الصورة العلمية التى نسبت الى الاغلاطون فى بحث العلم وقد تفسر بارباب الانواع والاصناف
الموكلة على تدبير اشخاص الانواع كالنفس المجردة بالقياس الى شخص جسامى وهم غروب من العقول
المفارقة وقد يفسر بالمثال وتربا يفسر بالصورة العلمية الواجبة المرئىة فى ذات الله تعالى

اقسام احوال بالمثل كما هو المنسوب الى اثنين الى على وابى نصر والمعلم الاول وحكم بطلان كل
 من تلك التاويلات الا التاويل بالارباب واذا قدمت المقدمات فليخرج الى المطلوب فنقول
 الاحداث لو تعاقبت الى الابد لكان كل واحد منها على الاستيعاب يشتمل على حادثا زمانيا بحكم
 الاول وكل حادث زمني على ذلك لا يستيعاب فهو حادث دهرى فالكل حادث دهرى اى معدوم
 فى الواقع مع عزل النظر عن استدزاني واطرافه بحكم الثانية ولو كان هكذا لكان الطبيعة حادثة
 دهرية والا لكانت الطبيعة المرسلة موجودة فى الدهر مع عدم وجود فرد من الافراد فيكون موجودة
 اولافيه مخلوطة بالافراد ومحمدة اخرى معها وذلك القول بالمثل الافلاطونية ونهايطه بالثانية فم
 قال وهذا لا يستلزم حدوث الزمانى بحسب انه انما يحفظ الطبيعة فى آفاق تمام الزمان وضرب بالمثل
 الاى مدده اشهر من حديث الورد انتهى كلامه الطام والفظه التام بتلخيص وتلخيص وادت به الى ملك
 محمود حمل الطبيعة المتنايات ومنظرة ان زعيم ان فرض قائما وعمر قائما فالطبيعت الانسانية قائمة
 وقائمة لان الشخصية مستلزمة للجزئية وهى للهوت وهذا لا توجه له بعد ما قران الدهر لا حائل من الاستدلال
 واللا استدلال الاحداث الزمانية اذا سبق عليه عدم فى الدهر يلزم ان يكون معدومة فيطراها
 ثم يلحقها الوجود كذلك معا لكن متخصصة بزمانها فلا سبيل لوجود الطبيعة قبل وجودات الاحداث
 اذا فردت حتى يوجد ثم لتا ان تتبع لباد الدهر الاستدراك هو اى وجود المتكلمين فانهم بدون طبيعة
 الدهرية على اخرعة الفلاسفة فمقتضى من القعاق فنقول ان الاحداث حادثة فى الواقع لكن على
 سبيل التعاقب كما فى الزمان فالطبيعة بما انها فى الافراد المتعاقبة حادثة فى ومار الدهر ونفس وجود
 بالوجود الاتى قديمة فى حاق الواقع لعدم علو الواقع والدهر من زمنية فافهم والا قرب المتع على القصة
 القائمة ان كل حادث زمني حادث دهرى فان عدم الدهر لا يتحقق الا بارتقاع الوجود عن
 الواقع واذا الاحداث الزمانية فى الواقع فما ارتفع عن الواقع لعدم تجزئه قوله ان احداث لم يكن اذ
 دهرية فتختلف عن الاولى كالواجب فى الدهر قلنا لزم ان الاحداث الزمانية لم يكن اذ ليا دهرية بل هو
 انى فى الدهر وليفرق من الاوليات الاخر كالعقول والواجب من انه لم يمد زمني دهرية
 عنه فان قلت ان احداث الزمانى ينحل الى مفهومان الوجود وبعدا لعدم وهو احداث وكونه فى
 الزمان والزمانية واذا كان فى الواقع اى الدهر حادثا زمانيا كان بعدا لعدم فى الدهر قلنا بل

يشمل الى الوجود في الواقع ويعدية بعدم في الزمان السابق في الدهر لا الى الوجود وبعد لعدم في
الواقع فان قلت فلم يكن حادثا في الواقع هفت قلنا ان اردت انه ليس بحادث زمني في الدهر
فمسلم بطلان التالي ولانهم الملازمة فانه لما كان عند انضمام احد لا سعة للحدث الا الزماني فكيف
الا يكون حادثا زائنا في الواقع وان اردت ليس بحادث دهرى فالملازمة مسلمة وبطلان التالي
ممنوع والسند امر وذهاما واقفة من استغنى اثر السابقيين من المحققين فعليك بالتامل فان
المقام للبحث عن دقة قوله ثانيا تطابقت الفلاسفة انه قلنا تطابقهم غير مسلم بل الفرق كما مر
الاشارة اليه ان الكائن ههنا بعدم وان كان زمانيا والمبدء متعال عنه وما وجد ههنا في
الدهر فهاهنا ساين فيه قال ذلك المحقق منكرا للتطابق في كتابه المشهور بالشمس البازنة ان اكملنا
يقولون بالمعية الدهرية للواجب تعالى مع مخلوقاته فاعترض الامام الرازي بان هذه معية بلا سابقة
مقابلة للمعية المذكورة فاجاب ذلك السيد اركان الحدث الدهري بان هذا لا اعتراض معنى على النقطة
عن الحدث والسبق الدهريتين فقال ذلك المحقق ان مقابلة المعية الدهرية اللا سعة لا سبق
الدهري فان سبق الانفكاكي لا يتصور بدون استدراكي في حال سبق وتفصيل بان الامام الرازي
ان كان مزموعه ان تحقق شي لا يمكن الا بان يتحقق معه مقابله ولو مع كل آخر فذا بطم صريح فان سبق
بالعينة تتق ولا يتحقق المعية بالعينة وان كان مزموعه ان يتحقق مقابل لا يمكن بدون ان يقبل مقابله
فخذا حق وجواب ما قال القائل بالحدث الدهري ان كان له تحقق ان في الواقع او متصور عن العقل
وان كان الحدث الدهري من المنتهات كما هو مزموع ذلك المحقق ويوافقه العقل بان التقدم الانفكاكي
بدون مرور امتداد بين المتقدم والمتأخر غير ممكن فاجواب ان مقابل المعية الدهرية لا سعة وهو
اعم من سابقتها والمسبوقية الدهريتين فان قلت ان سبق الدهري معقول فانه لو لم يقبل كيف
يبحث عنه قلنا لعله من امثال تعقل الماهيات المجرودة والمنتهى وتجوزة تجوز الماهيات المجرودة والمنتهى
وتعلم انه ان قيل ان العالم عند الامام الرازي حادث بالمرّة فقد سبقه لعدم في الواقع فان فرض
استدراكيه كاتساب الاحوال فالسبق الدهري عنده متحقق لقول كون الامتداد في الدهر كاتساب
القول تعققة من القماق عند الامام الرازي بل عنده كمال لعدم في الزمان بعدم في حاق الواقع
والتماقب الذي للحادث بحسب الزمان تعاقب في حاق الواقع والدهر والواقع والدهر لا يهري

عن توهم الاستعداد فالواقع كما دحضت في طرف منه عدم الاحداث وفي طرف وجوده وهذا ظاهر جدا فان
الواقع ليس الوجود الشئ في نفسه من دون اعتبار المعبر وفرض القارض واذا كانت الاشياء
متعاقبة في الوجود فهي في حدودها متماثلون اعتبارا للمعبر متعاقبة وانكار هذا مسكوبة فاذا كان
وجودات المتعاقبات في حدودها نفسها تخرج استعدادا كانه الواقع وان كان من عند ليس موجودا أصلا
وانما تخيل من تعاقب الموجودات امر متعجب وكما قدم تقدمه هذا التحقيق فالهيئة الدهرية مستقيمة
بين القبلية والبعدية الدهرية بل الهيئة والقبلية والبعديات هي دهريات لا غير كمال اعترافهم
ان حكمهم معتبر بالهيئة الدهرية فلا بد من القول بالقبلية والبعدية الدهريتين ايضا ولم يذكر البعدية
في اللفظ لكنه مراد في اعترافه فيلزم المدعى وليس مقصوده اثبات سبق الغير المتقدرة فانه قطع
او ان مقصوده الزام قبلية غير متقدرة بخلافه غير متقدرة مع انها غير ممكن عنده فاعترافه الزام
على حكمهم فكان قال ان الخصم قائل بالهيئة الغير المتقدرة مع ان مقابلها غير ممكن عنده فاما اتفاقا لمقال
لهم انتقاد الهيئة الغير المتقدرة وذلك المحقق اتفق الامام في المقدمة الاخيرة وانظر على القائل السابق
الدهري بان سببه المتطابق الى الخصم غير ظاهر لا يقال ان الهيئة مضائقه للسبق والمسبوبة فلا بد ان
يعقل لان مضائقها لما غير مسلم هذا ولو سلم تطابق الفلاسفة فيكون الزمان التحقيق وفيه فيهم ان
هذا الاحتذار انما يصح في الاحداث الموجودات على حيازها واما الحركة والزمان المتصلان فلا يجري
فيه الاحتذار لانها مقدار متصل واحداثان الاجزاء ليست موجودة فيها واشتهر انها موجودة بوجود
الكل وليس معناه الا ان الموجود هو المجموع المتصل الواحد وهو ذو حيثية يصح افراز الاجزاء ومنه
فلا يكون الاجزاء احداثا زمانية ولا الكل حادثا لكونه قديما عند الخصم فلا يكون حادثا قاطبا قولهم
الوجه الخامس انه قدم توجيه بحيث يكون خطا على دليل الخصم ذلك ان تقول ان نقض على سؤال
الوجه الثالث والفرق بينهما ان الثالث نقض على اصل الدليل وهذا نقض مقدمته منه تحريره انه قد
انجز الكلام في الدليل ان التسلسل فكان قال المستدل ان تحصل بطرأ على سائل ثم فقال بالطريق
والمقتضيات فانما المتعلقان في هذا الباب ولذلك تعرضت بهما مع ان لم ادلة فقال السائل
هما مقتضيان بتسلسل المتعاقبات وتبلسل المطلقات واتم محمدون بذنك التسلسلين
زعم ان هذا الوجه معارضة فكانه اراد المعارضة في المقدمة والا فلا سبيل المعارضة اصل الدليل

فان المطلوب منه قدم العالم مطول وليس في هذا الوجه اثبات حدوثه المرة بل انما ثبت به تناسل الحوادث
 الموجودات المتعاقبة وآما لو كان بعض العوالم كالعقول والافلاك قدما فلا يخل هذا الوجه فافهم
 قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة آه اى الموجودة بوجوهات متنايزة فان
 التسلسل في الامور الاعتبارية غير بطمان قيل ان التسلسل في الواقع في الاعتباريات غير واقع
 فانها تابعة لاعتبار العقل واذا لم يعتبر العقل انقطع قلنا قديمين الشارح للتعمير بطلان هذا القول
 تحريره ان اشياء لازمة به فثبتنا آو ب لزوم ب لا ولا خفاء في تعاقبه هذه الامور بحسب الواقع قطع
 النظر عن اعتبار معتبر ثم اللزوم لازم فلا يصل اللزوم الذي بين آو ب لزوم مع قطع النظر عن الاعتبار
 وتزويك ايضا احان هذا اللزوم لازم في الواقع قضية موجبة صادقة والايجاب يقتضي خبر ثابت
 له في الواقع وكذا والآخرة ان اللزوم اعتبارين اعتبارا من اعتبارات رابطتين الملزوم واللازم وبهذا
 الاعتبار غير مستقل بالمعنوية فلا يصلح موضوعية لقضية واعتبارا حقيقة مستقلة بالمعنوية وهي
 تابعة لاعتبار العقل فيقطع بانقطاعه غير محمول لان الامر الغير مستقل لا يناله العقل استقلاله لا يصح
 القضية في الواقع لا يتوقف على نيل العقل الموضوع فان كل شئ لا يخلو عن احد التقيضين فذلك
 اللزوم وان لم يتبره العقل بالادام ليس ملازم والثاني بطمان فالاول حق وهذا التبين ان ما اشتهر
 المفهومات احرقت ليست بلكية ولا جزئية فاسد فادلا شك في ان المقوم احرقت اذا فرضت
 ولو بدون الاستقلال فلا يخلو من ان يصدق على الكثير او لا قتال فالوجه ما تقدم من ان تلك المفهومات
 ليست وجودات الوجودات فينزع منه فالوجود ليس الامر واحدا وهو الملزوم واخره هو اللازم
 ثم اللازم اذا قيس الى نفسه تحقيق فيه اللزوم وكذا فيها ليس الا آو ب ومفهوم اللازم قد مر شارة
 اليه بقدرتين ان جردان التطبيق يستدعي وجودات متنايزة في نفسها كعلم هذا واقع من الشارح
 من اجزاء التطبيق في الاجزاء المجعولة لوارثت الى حد اللاتناهي موعود من الغفارة لا يقال بسبين
 الشارح ان تلك البراهين جارية في عدم النهاية مطلقا سواء كان مرتبا او لا فانها قائمة تقسيده بالترتيب
 لان اجزاء البرهان في غير المرتب انما هو بعد ثبوت الترتيب فيه قوله لان حاصل برهان التفاضل
 انما كان قلت لم يظهر التقادرات في احد المتضامين اذا اخذ من مبدء مطول وقيل لسوالق
 بعضها مع بعض كما خسر اسمه بالانزير عليه لكن لنا ان تبين عدم التقادرات فان الطل السوالق

كلها محتوية على معلية وسطوية ولها معلية في سابق وكذا قلنا سلمنا لكن لا خلاف في ان التقادرات حاصل
للمابناه فان كان قصدا لقابل المعارضة على اثبات التقادرات فنقول ان التقادرات ليس
بمحصل بامرتنا ان نقول ان التسلسل بطء فانه لزوم للتقيضين وهو قهارة ودرود المعلوم للمعجم وهو
المعنى وان كان غير ذلك فلا بد من التصدير ولا علينا النظر في التصدير والفساد ما يتاكد من الجاهل ان يرد على
التطبيق قوله في زعمه وليس في آية التسمية عليه واذا ازداد تحققت المعلية بل معلية علم كمالها قبلها نسبة معلية وكذا في آية
فالكل معلوية بلان نسبة قاتر مع الايراد يمنع استحالة التقاضل في الغير المتناهية من المتضائفات
وما قال المستعمل من وجوب التكافؤ ان اراد ان كل متضائف فلا بد له من مضالفة آخر فسلم
لكن لزم لزوم فان كل معلوية علمية وان اراد ان التساوي في العدد غير مسلم وجوبه ولا بد من
عليه ويمكن ان يبين المطلوب ببيان الوسط وقدمه وهما موافقة تفصيلها ان التساوي يطلق
على معينين احدهما تطابق المحددين من الطرفين والثاني ذهاب الكيتين الى حيث لا يتقطع فلسفة
المعلية والمعلوية اللتين في ما فوق المعلول الاخير مساويتان بالمعنى الاخير واذا اخذ مع
سلسلة المعلوية معلوية اخرى فانه حريه سلسلة المعلوية بوحدة وجزء الزيادة غير مسلم
بطلانها فان الزيادة ايضا لما مضى ان احدهما تطابق المحددين من الطرفين وزيادة على حد
والثاني ذهاب الكيتين الى جانب الاخير النهاية وفي احاطة الاخير التطابق مع زيادة والزم ههنا
الا وهو الزيادة على المعنى الاخير وهذا غير ظاهر بطلانه وشمل هذا في برهان التطبيق وعليه عمل
في ابطال التطبيق شارح حكمة العين وهذا ما يشبه بين الخفا وبما ادري انك قتال وسيتكشف لك
انشاء الله تعالى في مستقبل القول قوله ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على ابطال التسلسل من
جانب واحد في القراية اقول لا ينبغي عليك ان التسلسل في جانب المعلول انما هو بمنزلة لا تقف
لان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى والقسمات الاجسام وفي التسلسل
بمنزلة لا تقف مع ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل مع وقد بينوا في موضعه
الا انه اخرج العنان مع انهم وذباب اليه انتهت عبارة والكلام انه غير وارد فانه ان كان اشهر
يجوز الكلام في تسلسل المعلولات الغير المتناهية المتعاقبة فانه واقع لكن توجيهه
بانه اذا كان مع انهم فان اراد به ان التسلسل في المتعاقبات المستقبلة يجوز فيه نعم

البرهان فمما يلزم وهو ان اراد ان التسلسل ليس بمعنى لا تقف فهو ايضا كاذب فان التسلسل
 فيها تسلسل اجزاء كجسم والي قسم كجسم الى مالا نهاية له ولا انقسم وقد سلم هو انه بمعنى لا تقف فانه لا
 على ان يشتم نفسه في آخر البحث يعني جريان البرهان في التسلسل بمعنى لا تقف فلا يتأتى من شئ
 ههنا اجراء البرهان في هذه التسلسل قال الشيخ في فصل مقفود بالانتهاي اي في ابطاله من المقادير
 من طبيعيات النهاية بان التسلسل في المتعاقبات بمعنى لا تقف لا بالفعل وتجملة الامر ان المتكلم
 مستقن على عدم جريان البرهان في المستقبل فانه بمعنى لا تقف ووافقه اشبه وسجي زيادة في مستقبل
 القول انشاء الله تعالى وان كان ان يشتم يجري البرهان في التسلسل في العلولات مع قطع النظر عن
 الاجتماع واللا اجتماع وان كان مصداق الاجتماع فكان مقصوده ان التسلسل في العلول وان وقع
 فلا يعوق جريان البرهان بمعنى ان جهة المعلول ليست بأبيته عنه وان كان جهة اخرى لعدم
 وقوع التسلسل في المتعاقبات في الحقيقة فانه بمعنى لا تقف مائة من الجريان لو كان مقصود
 في التسلسل في المعلول المجتمع الآحاد فلا شبهة في عدم ورود كلامه فانه لا دخل لعدم الوقوف فان
 حاصل الكلام قياس استثنائه وضع فيه رفع الثاني في ان التسلسل ان وقع في العلول فلا يبرهن
 التطبيق الخرج قوله لا انقسم يعني على الفحص بان انقسم فكل بوقوع التسلسل في المعلول بهذا الوجه وبهذا
 وان جرد لكن وقصر لم يعلم نعم بالوقوع قائل لكن في غير المرتب كالنفوس وكالملاكة واذا قد عرفت
 ان كلام اشتم على هذا التقدير صحيح بلا شبهة فليعمل عليه فان اكل على المتعاقبات قد عرفت ما لا يمكن
 قوله كما في ضمنه ان لا يمكن ما نحن فيه لا التسلسل في المتعاقبات وايضا لا معنى لغيره في ضمنه ان لا يمكن
 التسلسل من جانب المعلول فان قيل انهم ادل على التسلسل من جانب المعلول فكل مراد فاعلم ان ابطال التسلسل مطلقا
 والبراهين جارية في الكل ولا يضره عدم التناهي في الساجدين واتضح ان هذا كله جبل بل يشتم
 يجري البرهان في المتعاقبات الماخية والمستقبلية جميعا والتعاقب الزماني غير مانع سواء كان
 التسلسل في المعلولات او في العلل واخرض عليها القراغي بان تسلسل المعلولات الاستقبالية
 تسلسل بمعنى لا تقف وهو ليس تسلسلا واقعا بل هو قناه حقيقة قاذية الامر ليس تناهيا الى حد
 معين بل قناه مطلق بان يوجد قدر من التناهي يمكن زوده متناهية وبعد الزيادة ايضا
 قناه فلا معنى اذن بجريان البرهان في المعلولات الاستقبالية فاجاب بان اشتم ارغى الغان

على مرسومهم وهو الفلسفي وحقيقته ان الخلاصة يقولون بوجود المتعاقبات في الدهر والواقع فثبت
وهرية ففي الواقع بلا اعتبار المعبر متحققة على سبيل الاجتماع وكذا الزمان والزيادات ايضا متحققة
في الزمان فثبت يقول هذا التسلسل باطل فانه يلزم جنس ان يزعم احد المتضادين على الآخر من غير
اعتبار المعبر وكذا في الزمان فلزم تناهي السلسلة المتعاقبة من امكنين لكن في الماضي تناهى
وفي الاستقباليات يمكن ان يكون تناهيا لا تقنيا وانما نحن معشر المتكلمين فلا نقول بوجود المتعاقبات
في الدهر مجمعة بل على التعاقب فالمطولات الاستقبالية متناهية في الواقع مع عدم الوقوف الى حد
فلا استقباليات لا تقنية في حاق الواقع كصح قول القزاعي ان الله ارغى العنان على زعم انهم
فاجرى البرهان في الاستقباليات كانها في زعم غير متناه في الواقع فابطل هذا المرسوم معاذن
قد بان لك ان الاستقباليات متناهية حقيقة في الواقع فلا يجري فيها البرهان وان فحجت البرهان
لا تختلف عنها وما يقال في ذيل قول الله واما اذا كان من امكنين كما في الماضي فثبت بان لا تقني
التسلسل لا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة وكيفي في تحقق العلوية
المطلوب فلا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المطلوب فانهم لا يقبل الا يزل على ان المطلوب
ان التسلسل الماخوذ من امكنين هو الشامل الاتقني فانه مفسر بعدم الانقطاع فصار كمال
ان التسلسل الاتقني ربما يتوهم ان البراهين لا ينفية وانما تقنيته وهذا كما ترى فان الله نفسه
سيصرف بان التسلسل الاتقني لا يملك البرهان فان الاستقباليات متناهية لم يبلغ عدم التناهي
بالفصل فلم يلزم زيادة احد المتضادين على الآخر ولا زيادة الكل على الجزء وان اراد غير هذا المعنى
فلا بد من البيان حتى ننظر في شكل عليه وجهنا بحثان الاول ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة الماضية
قد سلم هوض البرهان فيها ولا فرق في المستقبل فان فيها علته ومعلولا لا السليمانية في نفس الامر
لما ان الماضية غايية عن احوال والاستقبال كالتسلسلة غايية عن احوال والماضي وكما ان
الماضي في وقت كالتسلسل لا فرق وتفرقت بان الاول واقع والثاني غير واقع لا يرجع الى
طائفة وتبجي تفصيله وانما في ابداء المفسدة على الاول فان جريان البرهان في الاستقباليات
يوجب تناهيا بفت فان المسلمين قاطبة اجمعوا على ابدية العالم كالجنة والنار وسكانها وقيل
كالمأكول والمشارب فلا بد من الزمان الا يرى كما يشهد به سميت الزمان ولا خفا في ترتيبها

۱۰
 دی شہرت
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

وأيضا وان قطع النظر عن الزمان فلا شبهة في ان احوادث المتعاقبة لا الى النهاية في الاستقبال
وهو مراح اهل بحته شيئا فشيئا مترتبة بحسب المحادث واثرت جودت شائعا لسائر المتكلمين
جريان البرهان في المراتب مطلقا سواء كان متعاقبا ومجتعا فلو صح جريان البرهان في المتعاقبات
لا تؤدي الى تناهي الابد وهذا كما يضر انهم يضر المسلمين ايضا وهذا ان الاعتراضان في غاية السقوط
لانك قد عرفت ان المتعاقبات الاستقبالية لا تقف في نفس الامر عند المتكلمين وليس
الاستقباليات موجودة في الواقع في اذمتها بان يكون كل واقعا في اذمتها المتحصنة بوجودها
في الواقع بل الاستقباليات مع اذمتها المتوهمة معدومة في الواقع انما يوجد فيه ما يوجد فيها
شيئا فشيئا وكل ما يرسل في الوجود فهو قدرته فاشبات تناهيا عين مدعانا فانزع الايراد
الاول وآلا بدتناه لكن مع عدم الوقوف الى حد لا يتجا وزعنه وكذا اللزات ايجانية فتناهي
الاستقباليات على هذا الوجه لا يلزم وقوف الا بدالي حد بل لا بد غير واقف الى حد لا يتجا وزعنه
وهذا يعين مدعي المسلمين فكيف يضرهم لو كان التناهي الى حد لا يمكن التجا وزعنه وهو التناهي
الكمي يضر لكن نتيجة البرهان ليس المطلق التناهي فيجوز ان يكون غير واقف الى حد بل يتوقف
الواقع وهذا حقيق للامان والاذعان فافهم فانه لم يتعرب قوله وذلك لاننا اخذنا انه اعلم
ان في مسأله عدم التناهي عدة اختلافات بين الملتين وخصومهم الاول ان التسلسل في المتعاقبات
من جانب الماضي يستحيل عند اهل الملة وعند خصومهم واقع ويتفجع على هذا الاختلاف ان البراهين تاهضت
فيها عند اهل الملة خلافا لخصومهم الثاني ان التسلسل في المعلول يستحيل ايضا عند اهل الملة وخصومهم
جوزوه اثبات ان التسلسل في غير المراتب ايضا يطر عن المؤمنين خلافا لخصومهم ثم عند البعض ان البراهين
تاهضت في غير المراتب ولا يضر عدم الترتيب وعند بعضهم ان عدم الترتيب لا يقبل التوض ولكن المطلب
التسلسل فيها لا بعد اثبات الترتيب فيها وآالتسلسل في الاستقبال فهو جائز عند كلا الفريقين
ولما كانوا يقولون ان التسلسل في الاستقبال ليس بحسب استحالة بل التسلسل بخصه آخر هو عدم
الوقوف لزوم منه ان انهم فصل بين تسلسل تسلسل صحة وفساد والمليون ان يكون كل تسلسل كما في
حدوث العالم وانتهى تحقيقه ان يرد على انهم بان تفصيله في غير موقع فان البراهين غير خاتمة ومن
هنا اخذ ان لفرقة بين التسلسل في المعلول وغيره فحكموا بتحقيق في هذا المقام ان قول الفلاسفة ان التسلسل

٢٢

منه

البراهين

البراهين

في الاستقبال ليس تسلسلا بحسب الحقيقة انما هو التسلسل بحسب لا تقف عند حد وهذا ليس تسلسلا بحسب
 الحقيقة تويده بعض وتعليقه صرف او ليس زمان مع الزمانيات المتخصصة باوقاتها موجودة في الدهر
 وحق الواقع فالزمان مع الفهم من الزمانيات المتخصصة باوقاتها من الازل الى الابد قد خرجت من
 القوة الى الفعل والاصنام الزمانية للحوادث الزمانية والزناكيات الزمانية ليست احدا حقيقة بل
 ينبغي ان بعضها من ازمته كغيره من المكانيات بعضها عن كنهه فلا يصح الا حقيقة عند فهم اصلا
 حقيقة في المتعاقبات والانسحابيات فاللاتا هي ليس الا كيانا ففهم جريان البراهين في المتعاقبات
 مطلقا لا يصح اصلا فيلزم عليهم وجود مضائق بلا متضايف في نفس الامر وحق الواقع وكذا تساو
 الكل والجزء او التماهي في الواقع واما المتكلمون فالمتعاقبات الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل
 في الواقع ولو على المتعاقب فهي غير متناه كمن يجري فيها البرهان واما الاستنباطيات فلم تخرج جميعها
 من القوة الى الفعل وانما يخرج بعضها متناه منها على سبيل التعاقب وكل قدر يخرج الى الفعل متناه
 ايدا فالاستنباطيات متناه ولا تقتضي فلا يجري فيها البرهان فصيح تفصيل اسمه بلامرية قوله لانا اذا اخذنا
 الخ ولا يبعد ان يشك احد بان هذا الاخذ غير مطابق للواقع فان كل معلول فهو ملية فليس هناك شيء
 هو معلول محض فذلك الاحمال في التنازل وتوقفه ظاهر لان التسلسل لو فرض من اسمايين فذلك
 في ان للمعلول معلولية ولا شك في ان يتضايف تلك المعلولية وهو العلوية لا يوجد في ذلك للمعلول
 بل فيما قبله فيها سلسلتان سلسلة معلوليات وسلسلة ملات ولا علاقة لعلية توجد في ذلك للمعلول
 المفروض بالقياس الى معلول آخر تحت في تلك السلسلتين فان تلك المعلولية لها ملية في سابق لمعلولية
 ذلك السابق ملية سابقة وكذا علاقة لعلية فيه فهي كسائر اوصاف ذلك للمعلول نصارت تلك
 المعلولية معلولية محضة والمعلول معلولا محضا بالنظر الى تلك السلسلة بخلاف الاواسط فصح قوله
 كما للمعلول الاخر ومع ان هذا الاخذ ليس اختراعا وكذا الاحمال في التنازل ولا حاجة الى اقبل من قوله
 كما للمعلول الاخر فيها اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب للمعلول والتسلسل باعتبار وجود السببية
 في ذلك الواحد بدون السابقة اي بدون اعتبارها بالنسبة الى ما تحت قوله فان كان تجزئهم
 يدعي ان يبين فساد قول بعضهم بان التسلسل في المتعاقبات واقع البراهين غير جارية ولا ينبغي عليه
 ان هذا الكلام على أنهم ساقط لان معنى قولهم ان التطبيق غير جارية ان التطبيق الذي تفيد تساوي

على
 مكره
 على
 على
 على

لجزيئاتها السلسلتين المجري في المتعاقبات واما جريان تطبيق اى تطبيق فرض فلا دخل
 له في المقام فان التطبيق قد يكون وقومه بان لا تقتضى الى حد بل في حساب الى ما لا نهاية له كما للتطبيق
 على وجه التفصيل مثلا فرض آت غير متناه وجمع وملك والاول اكثر من الثاني وفرض فيها جزاء فرضي
 آت آه فزوج وبكذا في الثاني ح ك و ط ي وى ك الى غير النهاية وطبق مع ط على ا ه اليوم وطى
 على ه و بعد انقضاء اليوم وبكذا ولا شك في ان كل يوم فرض لم يتساويا ولم يتناهيان في اليوم فيقول المراد
 بهى آه من خطب والى ه و بكذا فلا يلزم غلظ وهذا التطبيق لا يقع الا في زمان غير متناه وقد يكون ذلك
 بان يتحقق الفصل في زمان متناه بان يفرض انطباق المبدأ على المبدأ وانطباق الثاني على الثاني
 وبكذا فيقول بالفعل ولا يخفى ان مثل هذا التطبيق مستلزم في تدعيم النهاية لافساد فان الزيادة لما
 كانت في المبدأ وانقلقت منه وما غابت في الاواسط لانها منتظمة فلا بد من ان يقع في جاب
 الالاتهاى وبعث وحسن ههنا تبين ان تساوى الكل للجزء بط لا يخبره ولنقر ان حطج حرك
 في زمان متناه بحيث ينطبق مع على آقا القدر الذي كان انقضاء ترجم آه هو آه ابن هو دال
 المتساوى معقول وان منه شايع حكمة العين على بطلان التساوى كما مر آنفا فاسد مرعا واما
 التطبيق الاول فلا يستلزم تساوى الكل للجزء ولا الانتهاء فان الزيادة في الاواسط فيقول
 مراد الى حواله يستقر الى الطرف ليلزم المحذور وانه هو الذى دعا انضم على تجويز التسلسل في اتعاقبا
 واما قلنا ان التطبيق بهذا النحو واقع في المتعاقبات ولا يمكن وقوع القسم اثان في لان المتعاقبات
 غير موجودة معا فان جرى التطبيق في وجوداتها الذهنية فمى ليست بغير متناه هية فان تعقل لا
 الغير المتناهى بان يوجد غير المتناهى بطه ولو فرضنا صحة فلا يضر وقوع الوان الغير المتناهى من الازل
 والمقصود بطلان وان اجري في وجوداتها الخارجية فوجود كل واحد من احاد السلسلة ليس الا في وقت
 وجوده ذلك الواحد ليس فيما قبله ولا فيما بعده فلا تطبيق الا في زمان وجوده وبكذا واحد آخر واثبت
 وجوداتها غير متناهية فالتطبيق في كل الاحاد لكل من السلسلتين الزيادة وان قصته لا يكون الا في
 زمان غير متناه فلا يظهر التساوى ولا الزيادة من الطرف الا عرفه بان ان تجويزهم التسلسل في
 المتعاقبات لانه واقع بمران لاجلهم وان حكمهم بعدم جريان الدلائل لعدم اكثفت وبكذا بان
 المتعاقبات فان الاستحالة الزيادة في زمان متناه والسرفه ان السلسلتين دارا متعاقبات فبقيت الى

٤
 من وجه
 تطبيق

بالاجابة لشيئا فشيئا لا دفعه اى في زمان متناه او ان لا يستلزم التساوى فلا يضر ان خلف فنخل
 في هذا الكلام فانه من دقيق المرام ويرجع اليه حال قول بعض الكلمة المتأخرين من ان التطبيق
 وان كان فعل لعقل ويكون في الذهن لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كسب ففى
 الاول كفى التطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع آخر تطبيقا اجماليا باللمحظة الاجمالى لان مصداق
 هذا الحكم متحقق في الواقع بلا فصل واختراع واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق
 بين كل من السلسلتين مع احاد الاخر باللمحظة الاجمالى بل لا بد من لمحات تفصيلية وتطبيقات
 شبيهة بالاعتقلى ناجر عن تلك التفاصيل وان لم يكن يرجع الى ما رفق به فانيه فان المتعاقبات
 كما قرأتموها لها ثبوت وجودها وادامتها ومصاديق تلك المتعاقبات متحققة في اذهننا فاما المانع
 من جريان التطبيق وتلى القرا بافتتان لثبوتها لما لم يكن احادها مجمعة فليس يعرض العدد الغير المتناهي
 لذلك لثبوتها ولين يتحقق ذلك لثبوتها حتى نبتزع منه العدد الغير المتناهي فبتتبع تحقق العدد الذى
 يساوى كله جزءه على تقدير التعاقب الى هنا كلامه وتقيه ان الشارح لمحقق ان يقول ان
 عرض العدد وتى مجموع الزمان او تى الدهر كماله ونبتزع منه العدد الغير المتناهي بحسب الواقع في
 مجموع الزمان اليس كين الحكم بعدم التناهي للزمان وليرد منه ان لا يتصف المعدود بالتناهي
 المتعاقب الاجزاء بالعشرية او الاربعية على ان الالتزام لا يترجح عن خصم فانه قائل بعدم
 التناهي للمحركات والظواهر فان الزمان موجودة بلا شبهة وهو كم قابل للقسمة والقسمة الى اجزاء متناهية
 ان انتهت فهو متناه والا فهو غير متناه ولا جزؤه بالفعل وعقل كلامه وجه ليس بظاهر من العبارة
 فان لكل شئ لحدودا بطننا هذا فكلم ان هنا مدة ابحاث يليق بان يتعرض لما الاول ما قاله من تعقلى
 اخر لمحققين السابقين فاسمى من الرأى الاحققين وهو ان التطبيق يستعمل يرا ديه ما عهد به في
 العلوم العقلية والفنون الرياضية هو تطابق احد المقدارين على الاخر فيكون الدليل مختصا بابطال
 التسلسل في الاجسام ولوا حقا ولا يجزى في اثبات المبدأ الاول لانه هناك لا بد من ابطال
 تسلسل بعلى مطلقا مجردات كانت او ماديات تعقلى هذا ما يؤول اليه المتأخرون من اجراءه في كل
 شئ غير متناه لا يصح ثم قال وكلام اشجع الرئيس ايضا ناطق به وهذا يخص كلامه وتقيه ان لا يرد
 ان الاصطلاح وقع على هذا في التطبيق بعد التسليم لا يضرنا ولا ينفعه فان لنا ان نقول نريد معنى

سنة
 وبعدها
 سنة
 بالسلوك
 والخطوة

آخره وتحريم الكلام الى الآخر وان اراد ان التطبيق في برهان البطلان لا يمكن تصحيحه الا بان
يراد ذلك فلانم ذلك فان لنا ان نتوهم بعد ان يفرض زيادة احد السلسلتين على الآخر فيكون
مقابلة اوائل احدهما لادلائل الاخرى وكذا الثواني والثالث وتحكم حكما اجماليا كما في المقدارين
والتحاصل ان ايقاع التعادل معقول كالمساوات في الاجسام واذا وقع التعادل فان ظهرت اولى
التي كانت في الاول في الآخر فظهر تناهيها والاتعادل الجزاء الكل كما هو المذكور في الشرح بالانذار
عليه والتشخيص في طبيعيات النجاة قال بعد ما بين برهان التطبيق ان هذا خلف لازم ان جمعت لاحقا
وترتب اما ان كان غير مجمعة او مجمعة لكن لا يكون مرتبة فلا برهان على اقتناعه بل ربما يوجد برهان
على وجوده كالزمان والحركة وضرب من المساكنة والشياطين بلا نهاية في العدد لان ما لا يرتب
احاده فلن يحل التطبيق واما عديم الاجتماع ففيه التطبيق بعد ثم بين مفصلا وتبنا دليل على انه
ما خص البرهان بالتطبيق لمختص بالمقدار وزعم ان المانع من الجريان هو عدم الاجتماع والترتيب
بلا عدم المقدارية بما ذكره الشيخ قال في الشفا واما الكلام في الامور الغير الطبيعية فلا كلام لنا فيمنع
والبراهين لا يتبادله وقد ذكر برهان التطبيق ههنا فالحكم بعدم الجريان تبنا وله ايضا زيادة في ما
من عنده علم الكتاب كتاب الحكمة والصواب وهو هذا: التسلسل تطبيقي فلا يقال بحده ولا تعويل
على برهائيه لان فيه تلبسا مغاليا فاللاتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها الزيادة من
الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي فليس بجميع تحريك اللاتناهي بكيفية من جهة اللاتناهي وانما هو
بتمامه عن درجة ومرتبة وعن الدرجات التي الاحاد بالاسر في تلك فاذا طبق طرف احد السلسلتين
الغير المتناهييتين المختلفتين بالزيادة والتقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
وهيما وفرضيا انتقلت الزيادة من الطرف ودرجة الى جزء الوسط ومرتبة ولا يزال ينقل ويتردد
في الاواسط مادام الوهم مقبلا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معينة ودرجة معينة ابدأ ولا يبلغ
اقصه احد ود آخر الدرجات فاذا انقطع على الوهم والتطبيق تقف التقاد والمفاضلة على
ذلك كحد او بجملة لا مصية لجهة الى جهة والانهائية اها بل له نهاية ابدأ في جهة التناهي اما في
حد الطرف واما في شئ من احد ود والواسط هذا كله ولا شبهة في صحة في غير المرتبات وفي غير
الجمعات وقد مر واما المرتبات ففي صحة هذا الكلام خفاء فان الحكم اجملي لا ينعى مانع فان لنا ان حكم

حكماً جلياً سلباً بقا للواقع ان كل اول احدى بايتين لساكتين مطابق لاول اخرى منهما كذا وتخرج
 في المقدار فنفرض مقدارين دهما آ الى ب غير متناه و ج و ك و نفرض ان الثاني في المقدار متغير
 ان فيما اجزاء بالفعل نفى الاول آة وة ووزر و كذا في الثاني ح ح و ط و ط ح و كذا ولا شبهة
 في ان تركيب محو و لكن الواجب تعالى ح ح و ط و ط ح و دفعة اى في سامة الى آة ممكن ففى
 سامة محو ح ح يحرك فيباح ط و لك ان تقول ان الميعرض قد نبى كلامه على ان تركيب
 غير المتناهي واخرجه عن حيزه بالكلية محال فحينئذ يقول لا يمكن التطبيق الا باخراج الغير المتناهي
 التاقص عن حيزه حتى ينطبق المبدؤ على المبدؤ والواسط على الواسط وهذا محال فلا محال لهذا
 الجواب دالاً على ان يقال ليس المراد بالتطبيق ايقاع المحاذاة حتى يستلزم الخروج عن الحيز بل
 المراد تعيين المراتب في سلسلة بآ و مراتب سلسلة الاخرى بان يحكم العقل بحدوده الوهم ان فيها اول
 كما ان في الاخرى اول وفيها ثان كما ان في الاخرى ثان وكذا يحكم اجمالاً بان مراتب التاقصة بازا
 مراتب الزائدة فان ذهب لمراتب فيما الى الالاتناهي فالتساوى والا لا يقدّم مراتب التاقصة وتبقى
 شئ من مراتب الزائدة فيلزم التناهي وهذا النحو لا يستلزم خروج احد بهما من حيزه الى حيز اخر حتى
 يلزم التركيب فاجبم الاعتراض وتم البرهان ولكن سلم ان انتقال الثاني من محل الاول مع فائت ان
 فبين المطلوب على محاذاة ما قالوا في ابطال انظاره وغيره بما تلخيصه ان التسلسل ان كان واقعاً متعقراً
 بزه الشرطية وهى انه اذا طبق الكل على الكل في زمان متناه يلزم تساوى الكل على الكل وادواتناهي
 الغير المتناهي وان شئت قلت المفادحة في جهة عدم التناهي فان قلت ح ان المقدم محال والتطبيق
 دفعة فيجوز ان تستلزم مثله وهو التساوى والتفاوت في جهة عدم التناهي قلنا لا دخل للتطبيق في لزوم
 الاستحالة فانه لو فرض التطبيق في المتناهيين لاستصحب محذوراً فلا بد من ان يكون مناط الاستحالة
 هو عدم التناهي فان قلت ان الجميع مدخل في استلزام المحذور قلنا ان اردت الجميع من حيث انه
 على شئ مستلزم للفساد فلا يفتك فان شئت الجميع ليس الا على شئ من عدم التناهي والتطبيق و
 الثاني غير مستلزم فالاول مستلزم فهو باطل بهت وان اردت ان الجميع بما هو مجموع مستلزم فنقول ان الجميع
 من تلكا بحيثية لا يكون مستلزماً للفساد والاذا كان بين الاجزاء تناقض وان شئت قلت ان الجميع
 لا يكون محالاً الا اذا كان متضمناً لتنا في الاجزاء واما اذا لم يكن بين الاجزاء منافاة فلا شبهة في ادخال

الاجتماع في الفناء وفيه نظر فان لاحد ان يقول ان التطبيق مفهوم واحد واقع على المتناهي وقوم
 على غير المتناهي فضا كما ان احداث الدهري والزماني واقع على الواجب تعالى وهذا وقوم على
 الممكن ووقع التطبيق على غير المتناهي بخزان يكون محالا مالا يقتضيه طبيعة عدم التناهي لانها
 اقتضت عدم التطبيق كاحداث وقوم على اماد ممكن وعلى الواجب مستحيل لاقتضاه القدر فظهر
 ان حدوثه محسوب لمحدود فلا محذور كذا هو مثلا للذلل على مقدرات او رد الاستدلال فيكون سالما على المنع
 ولا يصلح هذا الكلام غير المنع لان ذلك التزام ان الجميع متضمن للتناهي لان عدم التناهي يقتضي عدم التظيم
 فالطبيق منات لذلك لعدم الغرض لنا فانه الملازمة وهذا غاية تقرير الكلام ولكن بعد فيه فاعرف ان
 طبيعة غير المتناهي لو نظر اليها مع قطع النظر الى لزوم التساوي والمفاودة لا يابى التطبيق ويكرم
 العقول الصافية بانوهم بغير شائبة انقضاء وولها دل للمع دائرة وسبعة وقطر بطويل وسيل الطبع
 فيه سرية ووجود ذلك نفع الجوابان واجواب عنه ان الشرطية القايلة ان المتفاوتين في جهة
 وغير متفاوتين في اخرى ان حرك احداهما ينقلب الى عدم التفاوت او التفاوت في جهة عكس كانه
 براهنة فان قلت مثل هذا الكلام ناهض في مديم الاجتماع قلنا ان اردت بالشرطية في مديم الاجتماع
 اذ ان حرك في زمان متناه لكان كذا وكذا متناه كذا بان هذا مثل ان يقال ان الحكم العديم المتناهي
 لو تمكن في هذه الدار ينقلب الى الوجود وان اردت اذ ان حرك في زمان غير متناه لكان كذا وكذا
 فاستلزام المقدم التالي ثم وهذا غاية ما يمكن ان يبيسر في هذا المقام واكثر ما خرج ان نزك
 ايضا فاقول ههنا مقامان الاول الالتزام على انهم بعضه ان تفرقة منصوص البرهان في المجتمع الاتحاد
 ومدم في مديم الاجتماع بطر بعد ذلك تفرقة الملزوم بان الماضي حامل للنصوص المستقبل غير حامل
 هذا باطل فان الزمان واحركة احران واحداث من الازل الى الابد لا اجزاء لها بالفعل في الماضي
 ولا في المستقبل فان قالوا ان المستقبل ما خرجت من القوة الى الفعل بجميعها وما خرج منها الى
 الفعل فهو متناه وكذا كل ما يخرج ولذا حكموا بان التسلسل فيها لا تقف بخلات الماضي قلنا هذا حكمت
 فان الامر متصل ولو كان غير مجتمع الاجزاء كلها لا يخرج واخر ما خرج او كلها الى الفعل مع اذ ان قيس
 الى احوال نكلها متساويا القدمين في ذلك وان قيس الى الماضي فهذا باطل ان المستقبل معدوم فيه
 لكن نقول ان يقول ان المستقبل بالقياس الى الماضي معدوم كما ان الماضي بالقياس الى المستقبل

معدوم فافهم بان الماضي خارج الى الفعلية دون المستقبل تدليس صحيح وان قالوا ان الماضي يتحقق
بل لا يتحقق والمستقبل متوقع والمتوقع معدوم بماهية قلنا ان ارادوا بالتوقع بالنسبة الى الاحمال فهذا
لا يستلزم المعدومية مطلقا واما بالنسبة الى الطرف الذي وجد فيه فما سواسيان والمقام الثاني ان
بعض البرهان في الحقيقة ناهض في الماضي دون المستقبل فنقول بمثل امر فان قالوا ان الحركات
والاذا منه ليست بامور واحدة بل امور متفارقة قلنا لو قطعنا النظر عن اتصال الزمان والحركات
شبه المتفرقة بين الاتصال وعدمه في هذا الحكم فان العقل ان يجوز نبوض البرهان في امور متفارقة
منطقية لاخرى ان يجوز في امور متفارقة مستقبلية بالبيان الذي مر واذ قد تقر بما قيل امر
اخرية العالم والمسلون حكم قالون بها فان اهل النار متغيبون واهل الجنة يحصلون اللذات الى الابد
فهما الا جزاء كما مضى انهم صرحوا ايضا فلا بد من امور الاول ابداء التفرقة وحالها قد عرفت والثاني
ان اهل البرهان بطر هذا كما جرى والثالث الزام اهل البرهان في المنقضة بطر وهو الالحاح بالقبول
وطعك نقول ابداء التفرقة بان الماسية قد خرج من القوة الى الفعل في الواقع والمستقبل
لم يخرج الى الفعل في الواقع بل لا تقف فيه فاحاد الامور الماضية قد انقضت بالاولية والثانوية
في الواقع فيجري التطبيق بان يحكم العقل اجمالا بان في السلسلة الزمنية اول وفي الناقصة ايضا
اول وفي الاولى الثاني وفي الثانية الثاني وفي الاولى الثالث وفي الثانية الثالث وهكذا وهذا
الحكم الاجمالي من العقل مطابق للواقع وهو المراد بالتطبيق سواء كان لفظ التطبيق فيه حقيقة ام
بمسبب اللغة فنقول ان كانت مراتب الزيادة مثل مراتب الناقصة يلزم التساوي واللاية ينقطع
مراتب الناقصة ويبقى مراتب الزيادة يلزم التناهي واما الامور المستقبلية لما لم يخرج من القوة
الى الفعل الا تناهيا فلا تصف احادها بالوقوع في المراتب الا في المتناهي فلا يلزم الخلف والاحكام
عندها حسب ان الامور الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل لكن على التعاقب فاقى قدر خرج
فموتناه فليس هناك وقوع احاد في المراتب الا الاحاد المتناهية فكيف يجري البرهان والاهمية بها
فموجب الامور موجودة ومعدومة فلا تصف احادها بالوقوع في المراتب مطلقا فافهم بالتطبيق غير
مطابق للواقع وان قضيت بحديث الدهر فهو كلام آخر يجري فيه البرهان في الماضي والمستقبل
فيبطل قول الفلاسفة في الدهر وهما الكلام على تقدير عدمه واذ لم يكن اجماع زهري لا امور

الماضية فكل ما خرج الى الفعل متناه قبله متناه آخره فكذا فلا بد من تطبيق فيه قائل فانه لمن غريب
والا ترى ما اوردوه بعض الفضلاء من ان جريان التطبيق لا بد من ترتيب ما هذا الترتيب في المتعارفين
غير معقول فان الترتيب ليس لا التقدم والتأخر وهذا ان لا يعرضان في الخارج فان التقدم
معدوم وقت وجود المتأخر فلا يخرج من ان يتصف التقدم بالتقدم في الخارج في وقت بدون ان
يتصف المتأخر بالتأخر فيه وبذلك فان التقدم والتأخر متضايفان ويتحقق التضاد فيختلف
احدهما عن الآخر بله وأما ان يتصفا معا بوضعية ما فلهذا ايضا بطلان المعدوم كيف يتصف بصفته
شوائية فلا بد من ان يتصفا بوضعية في الزمن فان ارادوا اجراء البرهان في غير المجمع في الخارج
غير صحيح لانه لا ترتيب فيه وان ارادوه بحسب الزمن فالزمن لا يقدر على استحضار غير متناهية هذا وهذا
معلوم منه ان تحقق حادث بعد لا يمكن الا بمتحقق ذلك المحدث في الزمن والحوادث بوجوبه لا بد ان
التقدم والتأخر وان كانا امرين اعتباريين لكن ليس عروضا بل شي ما يتوقف على وجود المحدث
في الزمن كوضومات القضايا بالتحقيق بل بما كالوجود فكيف ان يكون المحدث بصفته كونه
متصور حكم عليه بان مقدم فالتصان شي بالتقدم في الزمن بهذا المعنى فان البهاية شاهدة بان
مقدم في آيس لا يتوقف على وجوده في ذهن وكيف يتوقف ولا وجوب في الزمن ما هو موجود في
الخارج متصفا فيتحقق ان وجوده فلا يكون الموجود خارجا بحسب الطبع مقدرا في الواقع فالحكم بالتقدم
اشبه بالحكم الواقع على المتع كايقال ان الماهية المجردة معدومة فتأمل والتوجه الثاني من اجزاء البهاية
من محيط العلم الحكيم ان تختلف احد المتضايفين عن الآخر في الزمان غير مستحيل بل القدر الضروي
هو لزوم الاجتماع في ظرف الواقع هذا ولا يمكن الاعتذار به في هذا المقام فان شئ جعل حديثه
جوابا آخر واجزاء البرهان بحسب الواقع في ارفتها جابا طليعة وهذا القيل والقال على الوجه الثاني
لا على تقرير القراية فانهما يجعل الكل جوابا واحدا وهذا لا يصلح مادة لشبهة فان العالم عند هذا القائل
حادث فالواجب تعالى موجود وليس معه شي فالعالم متخلف عنه فهو مقدم فيلزم التماثل عن التأخر
في الواقع لانه لا زمان هناك حتى يقال ان حامل التماثل احد المتضايفين هو الزمان فالماضي
السابق او التزام جواز التماثل فافهم وادور في القراية غير على اصل الاعتراض بان يتبعي الكلام في آخر
على تقدير الاجتماع ايضا لا ترتيب في الخارج لكون التقدم والتأخر من المعقولات الثانية فلا يكون

معروفها مستقفاها الا في الذهن والذهن لا يقدر على التفصيل والقول باجتماع نشأ انشراح انتقلم
 والناخر في الخارج لا يفيد لان نشأ الانشراح في المعدات ايضا تحقق وتقع كون المعدات نشأ انشراح
 التقدم والناخر في الخارج يستلزم انتقاء الصدق والكذب في احكامهما انتهى ويرد عليه ان نشأ انشراح
 في المجتمع الاجزاء مجتمع فيجوز فيه البرهان دون نشأ انشراحهما في غير المجتمع وهذا لا يرد الا بالاضافة فهم انشراح
 نقض لاصل الدليل باعداد ان الدليل جاريا مع انها غير متناهية وفيه نظر فانه ان اراد ان نقض
 ان العدد غير متناه موجود لا معروض ونقض الدليل به فهذا يلزم فان وجود العدد بدون المعدود
 في الخارج يلزم وفي الذهن مسلم لكن وجود عدد غير متناهية بصور تفصيلية لا جزاء غير مسلم ووجوده
 بصور بسيطة مسلم ولكن لا ينقض بالدليل وان اراد ان وجوده في المعدودات الغير المتناهية
 مستحقق والدليل منقوض به فلا يخالف اما ان نقض على التكلم فهو غير وارد فان التكلم منكر لعدد غير متناه
 مطلقا وانا نقض على تكلم فلا يخالف اما ان نقض في المرتبات المجتمعة في غير وارد وانا نقض في
 غير وارد احتراز بعضها من بعضها ياتي قوله فيرد عليه ان قال بعضي لفضلا ما حاصله ما يقال من انه
 لا وجود للمجموع في هذه الصورة لانه في مجموع الزمان ولا في جزئ منه اعدم وجوده في مجموع الزمان
 فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئ الاخير وقد انتفى بعد ذلك المجموع لان المفرد من المتعاقب
 بين الاجزاء وانتفاء الجزئ يستلزم الانتفاء الكل فيثبت عدم وجود المجموع في مجموع الزمان واما عدم
 وجوده في جزئ من الزمان فلا انتفاء لبعض الاجزاء في ذلك الجزئ فان قلت للمجموع عبارة عن جميع الاجزاء
 وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود البته فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد
 منها فالصغرى ممنوعة اذ ليس المجموع واحدا منها وان اراد كل واحد في احدها والمجموع في الاخرى
 فنكره لا واسطهم وان اراد مجموع الاجزاء فيها فليزم المصادرة اذا الكبرى من النتيجة وفيه نظر فان
 هذا بيان غير موصل الى ما ينافي في قول اشرفان كلامه ان كان الزمان على تخلف قدم ورودة ظاهر
 فان الزمان والحركة موجودان متصلان ولا يمكن وجود الحركة الا في مجموع الزمان والزمان
 نفسه موجود في نفسه لعدم زاره وهذا عند انخصم فلا يمكن المنع على الموهود في المجموع من الزمان
 فاقبل فيه وان كان تحقيقا فلكل البعض المجموع المتعاقب الاجزاء موجودة في ابدا من الزمان
 بحيث ان زيد موجودا مسرعا اليوم وهكذا دواليها المراد بوجود المجموع في المجموع وهذا الوجود غير منكر

ولم يرد به ان الجميع مستمر في مجموع الزمان اذ ان الكل موجود في قدر فاستمر وتفضل احتمال مقداره
 قوله وقد اتفق بعض ذلك الجميع لان المفروض التعاقب بين اجزاء قلنا ان ارادته انتهى ذلك بجزء
 في مجموع الزمان اسي في تمام الزمان انما وجد في بعض منه فكذا سلم لكن هذا لا ينافي ما ادعى اشم وان اراد
 غير ذلك فلا بد من التصور قوله وان اراد ان مجموع الاجزاء فيها الا قلنا المدعى كما ذكرنا
 يري في وجود الجميع في الجميع وقد نه عليه بالتفصيل وهذا كما يقال في انسان لا وجوده ان طلق و
 بأكمله اذا كان المدعى يريها فلا بأس بان ينه عليه بيان واضح منه بوجه ولا ينعى المواخذة
 عليه وكثير يقع كما قلنا جميعا في تفسير الوجود بالكون فان قيل مثل هذا الوجود لا يقع في هذا المقام
 فان التطبيق لا يطرأ ثمره قلنا قد اكى الامر الى منع جريان التطبيق وهذا لا يرد اخرون ارجح
 هذا اليه قلنا دفعه ولا يضر فان المقصود ان اشم يري من ان يرد عليه ايراد البعادي وقوله
 بل للوجود فردا فوجدنا الفلاسفة انما كان اعراضا على خصم القائل بجواز التسلسل في
 التعاقبات باعتبار اجزائها البرهان بسبب جوداتها الزمانية وهذا اعتراض آخر اعتبارا للوجود الدهرى
 قلنا فصل اول معنى الدهر ثم تشغل بما راسه فنقول قد مر ان الدهر ليس به رادية في عرفهم الا الواقع
 وليس الواقع امرًا لا يدعى الكون في نفسه سواء كان رابطا او لا ولا يتقرر فيه كون ذلك الكون
 مختصا بحدود ان خلكا يعبر في متى ولين فزيد وعروان قطعنا النظر عن كونها في بعض من الزمان
 ونظرنا الى وجودها فلا نجد فيكون لوجوده الامعين وهذا نحو صطلحهم وهذا الاعتبار يكون الجواب
 والعقول والحوادث كلها دهرات وربما يردون تسمية نسبة لشيء المتغير الى الثابت به ان قال
 الشيخ في طبيعيات النبات في فصل الزمان ليس كلما وجد مع الزمان فهو فيه فانما موجودون مع
 الوجود الواحد ولنا فيها بل لشيء الموجود في الزمان اما اولها فاقسامه هو الماضي والمستقبل و
 اطرافه من الزمان هو الآتات والآثان فالحركات والآثان فالحركات في الحركة والحركة في الزمان
 فيكون الحركات بوجه ما في الزمان وكون الاكن فيه لكون الواحد في العدد وكون الماضي والمستقبل
 فيه لكون اقسام العدد فيه كون الحركات فيه لكون المعدودات في العدد وما هو خارج من هذه
 الكلمة فليس في زمان بل اذا قبل مع الزمان فاحتمر وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان
 سميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهر لفيكون الدهر محيطا بالزمان هذا وربما يقولون كما في الفصل

الامام الرازي ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو الدهر ودل على العلم الاول في كتابه المسمى بالفلسفة اخا صفة المعرف بالثولوجيا في الجبل التاسع بهذا المعنى قال ان الواجب ليس في الدهر وهذه العبارة تحمل المعاني المتعارفة الاولى ان الزمان واكوارات واكوارات متغيرات والا ولان ظاهرا في التغير واثلاث في الوجود فانه كان لهما وجودا فتغير من العدم الى الوجود فغلبت الشئ الى الزمان المتغير في نفسه كما قلنا ان زيدا حادث في العدم وان اكوارات الفلكية في الزمان او نسبة الزمان الى نفسه بمصر الزمان وهذا معنى قوله نسبة المتغير الى المتغير زمان والدهر هو الواقع نفسه فاذا نسبنا الشئ المتغير الى المتغير اليه فقول ان اكوارات موجودة في الواقع فذلك النسبة يقال اليها الدهر فذا محيط بالزمان والاسم هو الذي لا يتغير فيه هلاكه كما يقال ان الواجب تعالى موجود في نفسه حسبه شئ الى شئ بحيث لا يكون في نفس نسبة ولا في المتغير بتغير اتصاله وهو المعنى عن قوله نسبة الثابت الى الثابت سرمد فوقع من الامام الرازي في المحصل من ان مفهوم كان ويكون لو كان امر موجودا في العين كما ان كان يكون قارالذات ليستلزم ان لا يكون موجودا في المتغيرات وان كان غير قارالذات احتمال الوجود في الثوابت يلوح عليه اثر الضعف واثباتي ما قال السيد قدس سره الشريف في شرح المواقف ان الموجود اذا كان امرا متصلا سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فغير قارالزمان واكوارات كان متصلا على اجزاء غير مجتمعة ولا شك في ان الغير القارالذي اتصاله بالعرض لا بد من ان يطبق على الزمان ومثل هذا التغير يسمى متغيرا قريبا واذا كان امرا ذاهبا فلا بد من ان يطبق على طرف من الزمان فهو ايضا لا بد من ان في الزمان فهذا ان المتغير ان يوجد ان في الزمان وهذا هو نسبة المتغير الى المتغير واذا كان امرا ثابتا لا يتدرج ولا ذاهبا فهو لا يوجد في الزمان مستغن عنه فغلبت الى الزمان نسبة الى سائر الثوابت فاذا نسب متغير الى المتغير بالمعنى فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب الثابت الى المتغير فلا بد من الزمان في احدا الجانبين فقد واذا نسب ثلث ثابت الى ثابت كان كل من الجانبين برياحن الزمان فانه معان معقولة متفاداة جبرتها بعبادات مختلفة واثلاث ما قال المحقق في نقد المحصل لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كم وقوع الجسم القارالذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القارالذات الباقى مع القارالذات

س
في
ممكن
في
الاجم
الذي
لا

الباقى كاسماء الارض وبهذا الفرق معقول فله المصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ويمكن
 ان يرجع الكل الى امر واحد بملك ليرد ان اشتهيت التفصيل فلا بأس بان ترجع الى المفصلات
 والتحقيق في هذا المقام ان حاصل قول الفلاسفة في الدهر يرجع الى الزمان والحركات وتخصيص
 باجزائها من الاحداث كلها موجودة في حاق الواقع معان في الدهر امور قارة اذ لا تجد زمنية لا تتغير
 عندهم فالزمان والحركات قارة كسائر القوار وان حكم بالعمود وعدم القوار صار مخالفا للواقع فليس الامر
 كما ذهبوا اليه ولم يبق في اليد الا التقدم الرجعي كما في سائر القوار وبهذا اسكارة ومنه بل تنقطة من
 العقاقير وبعبارة اخرى انه على هذا التقدير ان الزمانيات المتخصصة بازمنتها كلها في الواقع
 على نسبة المكانيات في المكان ولا شك ان الزمان يمر عن الزمانى فالزمانى كان موجودا في
 زمان ثم يصير موجودا في زمان آخر فهذا المورد انما يجرى الزمانى من الزمان بالحركة الى زمان آخر فكل
 الزمان مسانح الحركة واما انتقال الزمان عن مقارنته ويكفى زمان آخر به فالزمان يتحرك دون
 واما بعدم ذلك الزمان ووجود زمان آخر به ولا رايح والا ولا ان باطلان بالضرورة فيكون
 الثالث فاذن انعدم ووجد آخر خلقه وليس فخره الا الواقع فلهم التجدد في الواقع بلا اعتبار التجدد
 فبطل البعية الدهرية وتوجه آخر على قولهم القبلية الانفكاكية ليست في حاق الواقع وليس فيه
 الا الزمنية كما في المكانيات فيكون الحكم بالقبلية الانفكاكية كما في مخالفا للواقع فبطل قبلية
 الزمان فلهذا ان كان قولهم في الدهر باطل وقد بان لك ايضا ان الاعداد الزمانية ووجها
 اعداد ووجودات واقعية ومعينة زمانى مع زمانه لكونه فيه ومعينة الزمانيين لكونها فيه بمعينة دهرية فبطل
 معنيين في الوجود من دون اعتبار بمعينة وفرض فاض اذا عدم الزمان ويبقى مقطوعا الزمان
 واذا عدم احد الزمانيين مع زمانه صار الزمانى بعد زمانه وبعد الزمانى الآخر بمسألة البرهان ان الزمان
 او الزمانى قد انعدم في حد نفسه من دون اعتبار بالمعبر مع بقاء وجود الزمانى وذلك الزمان
 او وجود الزمانى الآخر كائنين من دون اعتبار بالمعبر وفرض الفاض وقس القبلية على البعية
 فالقبلية الزمانية والمعينة الزمانية والبعديّة الزمانية قبلية دهرية ومعينة دهرية وبعديّة دهرية
 لا غير فليس للمعينة الدهرية المغايرة للزمانية المجامعة للقبلية والبعديّة الزمانية مفهوم محصل بل
 هي تنقطة من العقاقير فاما اذا السليمة المحقق قدس سره ان نسبة المتغيرات فيما بينها بالمعينة

ونسبته الثابت الى الزمان بالمعية ونسبته الثابت الى الثابت مقبومات متغايرة ليعبر عنهما
 بعبارة مختلفة لم يفقه بعد لان مفهوم المعية ليس الوجود لشيئين في حدود نفسها بل اعتبار
 سميت بحسب الواقع وهذا مفهوم المعية وهي شاملة لمعية المتغير مع الزمان وسميت اربايات في اسمها
 وسميت اثبات للزمان والزمان وسميت اثبات للثابت ونظر فساد قول ناقد التشرع ايضا
 وبما تلون في المعية يظهر حال القبلية والبعديتين اللتين يحذف لهما لان مفهوم القبلية كونها لشيئين
 في حاق الواقع مع عدم الآخر فيه ولا يوجد الآخر الا وقد وجد الاول في حاق الواقع من دوننا
 اعتبارا للمعتبر ومفهوم البعدي كون احد الشئيين في حاق الواقع مع عدم الآخر الطارئ فيه
 من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض ونكره القبلية والبعديتين كلاهما بحسب لوجود الواقعي
 الذي من دون فرض الفارض وبما كما يوجدان في المتغيرات يوجدان في الثوابت فان استمر
 قبل كل حادث في الوجود الواقعي كذلك بعد كل نازل في حاق الواقع فتقبل كل شئ هو اسد
 بعد كل شئ هو اسد والبقاء الدائم ليس الا الاسد واذا ايقنت ما تلون عليك فاعلم ان ما قال
 الامام ان مفهوم كان ويكون لو كان موجودا الى الآخر حق لا نبار عليه وحاصل ان القبلية لمعية
 والمعية بحسب الوجود الواقعي وبلا اعتبار معتبر ثابت للاشياء ان كان معروضها امر اخر فالالات
 كما زعموا فلا يوجد في الثوابت فينتفي القبلية والبعديتين ولعية فيما وبها باطل كما بينا وان كان
 قار الذات فلا يوجد هذه الاوصاف في المتغيرات فلا سبيل الى وجود مفهوم كان ويكون
 في الخارج اصلا انما المعروض لهذه الاوصاف الاشياء الموجودة في حاق الواقع لكن باتصاف
 الاشياء بالقبلية والبعديتين والمعية يتوهم امر مستبعد يجعل ظرفا للاشياء المتقدمة والمتأخرة بحسب التوهم
 ونفسا هذا التوهم اتصاف تلك الاشياء المذكورة بالاوصاف المذكورة بحسب نفس الامر وبعض
 ما فيه التقدم والتأخر مصحح لتوهم الامتداد الاطول منها وبعضها مصحح لتوهم الاستمرار والاقصر على
 حسب تعلق ارادة الخالق بل محله فاجد الخالق محكما ثم اوجد مكننا آخر بعده وجعلها بحيث يتوهم
 بينها مدة ثم خلق مكننا آخر وجعلها بحيث يتوهم بينه وبين الاول مدة اطول بحيث يكون المدة التي بين
 الاول والثاني بعضها سهاوا هكذا كما قد بينا سابقا واذا ايقنت بما فاعلم ان ما قال الشيخ في النجاة
 ومثله قال في الشفاء فخذ وش لا دمنى على ما حقق قبله هو ان الزمان امر موجود مقدرا لكل حركة وانما

معروض للقبليته والبعديته بالذات فانه خارج عنه غير متصف بهما وقد ورثت من اثبات الزمان
 الشان ان قول الفلاسفة في الدهر ما لا سبيل اليه لكن غرضنا من هذا التحقيق رحمه الله عن الباطل
 ونشر الزيل لا بطلان لمزومه وهو التسلسل في المتعاقبات الموجودة في الدهر على راسهم فاحفظه فانه
 لمحق غريب فلهذا جمع الى شرح الكتاب فنقول قولنا في الدهر ما لا سبيل له من غير ان يفسد على بعضهم حالها
 ان المتعاقبات كلها موجودة معاني الدهر فان الدهر لا تعاقب فيه كما عرفت فنسوق الكلام الى الآخر
 باعتبار هذا الوجود ولا ينعى القول بان التطبيق لا يقتضي فأن المتعاقبات مجتمعات في وعاء الدهر
 فان تصويدها الدهر كما لا تقدم ولا تاخر فيه في درجة واحدة كما ان زيدا وبكرا خالد امر متعين في الحقيقة
 ومتقدم بعضهم على الآخر مجتمعون في الزمان لك المتعاقبة في الزمان مجتمعة في الدهر فان الدهر كما في
 هو الواقع نفسه لا تقدم ولا تاخر فيه فهذا والمجتمعة في الزمان سواسيان فاستثنى العائق عن جريان
 البرهان وما في القرابة غيبة ان الفرق بين الوجود على سبيل التعاقب والوجود في الدهر في الاولى
 للمجموع وجود حقيقة بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان وهذا الوجود ثابت لكل في
 زمان قتله او في آن وباقي فان المجموع المبتدأ من هذا اليوم الى الازل موجودا في يوم بهذا المعنى
 ولم يوجد المبتدأ من الغد بعد الغد مثلاً ويبقى موجوداً بهذا الوجود وتجمعات الثاني فانه ليس موجوداً
 على ذلك الوجه بل مجتمعة الافراد غاية انه ليس موجوداً مجتمعاً في آن من الآثات ولا في زمان
 من الارزمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير المتناهي كلام ماول او فاسد ثم ما فيها بعد قسط
 من القول فنقول بل للوجود عندهم آه وقع في البين لاحابته اليه فاسد فانه كما تقرر يمكن ان يكون
 وظل صيحاً آخر غير امر واقتصر على هذا النحو من اجواب من اقتضت ازا الحكماء فامسى من الروايات
 بان ما يفرض من التطبيق في المتصلات الغير لقارة في نسخ حقيقتها في نحو وجود الزمان في كل
 بحسب الخارج فمن المحالات التي لا تصلح ان يبنى عليها لزوم الاقطاع في الواقع وان كان بحسب
 الذهن فانما يتأتى فيما يترسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناسلها ما ترسم منها في الدهر فيكون
 ما وجد منها في الخارج وفيه بحث لانه ان كان مدار كلامه على عدم الاجتماع فهو فاسد فان الكل مجتمع
 في ظرف الدهر فان لم يكن مداره على ذلك فهو جازي في الجمع ايضا واجواب ان التحقيق المتعاقبات
 موجودات زمنية وموجودات دهرية لا ينعى انهما وجودين فانه ظاهر الفساد فان اشئ واحد

لا يكون له وجود أكثر من واحد فلهذا تعاقبات وجود واحد ولها اعتبارين اعتبار زمني وهو مستلزم
 التعاقب كمتاقب المرتبة في المكان واعتبار دهرى وهذا الاعتبار لا تعاقب فيه ولكل التعاقب
 في المرتبة في المكان فان وجوده الزماني لا تعاقب فيه والتطبيق امر ذهني باعتبار الخارج فهذا
 التطبيق لا يمكن الا بالتعاقب في الزمان والتعاقب غير متناه فلا يطر التعاقبات ولا التساوي و
 يتلخ تلك في الدهر باعتبار غير نافع فتأمل فان فيه تدرجاً وخطاً لان المتعاقبات موجودات
 واقعية مجتمعة في الدهر أي في حاق الواقع وكذا الزمان مخفي التسلسلة الزائدة مراتب اول ثان
 وثالث الى غير النهاية وكذا في التاقصة واحاد السلسلة واقعة في المراتب في الواقع من دون
 اعتبار باعتبار العقل ان يحكم في الاول اول وكذا في الثانية وبعده في الاولى ثان كما في الثانية
 ويحكم بان بانا وكل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية ونها حكم للعقل صادق قطعاً فان كان بخلاف
 كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية فالتساوي والا فلا قطعاً فقد تم الكلام وكذا يلزم الاستحالة
 فالحكم بهذا الوجه بالتطبيق يجري في المتعاقبات بحسب الوجود الزماني على تقدير ثبوت مزعمهم في الدهر
 فكون الوجود الزماني هو الوجود الدهري انما يعني جريان البرهان في المتعاقبات بكل الاعتبارين
 فافهم فانه حقيق بالقبول لانه لمع غريب وهما مواخذة اخرى تبتل بامر فان الزمان لا يدى
 ايضا في الدهر سوا ذلك ما فيه مجرى البرهان في الماضي والمستقبل على بسبيل واحد فلهذا خسر بعضهم
 الحكم ايضا فان قلت ان كلام هشتم بالنظر الى الدهر وقع مشابرة مع انهم كما يشير اليه قوله فيسبب
 الى الدهر ولفظه عندهم قلنا تصوير الذي مر لا يمكن انكاره من الحكم ايضا فهو انهم متساويان
 في ذلك كذا قيل واسم ما فدهاه سابقاً ان الحكم لا يقول بالدهر كما يقول الفلاسفة ويستيقن
 ان مزعم الفلاسفة في الدهر حقيقة واحتمل ان اسم المحقق رحمه الله شعر الدليل لالزام الفلاسفة
 ان على قولهم في الدهر يلزم جريان البرهان في المتعاقبات الماضية والمستقبلية من كلا الجانبين
 وهذا لا يضر الحكم فانه يرى تنامي الاستقباليات ايضا لكن يقول ان تنامي الاستقباليات تناه
 لا تقضى بحسب لواقع فلا تنامي ابدية لذا انما يخفى وآلام جهنم وابدية العالم الاخرى ولزم من
 هذا بطلان مزعم الفلاسفة ان جميع ولا تعاقب في الدهر فتأمل فيه وتثبت فانه مع وجوده غير
 في ذلك هذا المعنى عزيز قوله لا يخفى ان اذا سلم جريان التطبيق انما لما كانت باتان المواضعتان

على الخصم على تقدير تسليم جريان التطبيق ومنع تخلف المدعى وهو اجزاء البرهان في المتعاقبات
 مع انه منكر له باعتبار وجوداتها في ازمتهما وباعتبار وجوداتها في الدهر واد عليه ثابثا باننا لو قطعنا النظر
 عن وجوداتها في تلك النحويين ونظرنا الى حقيقة التطبيق لظهر ان خلف ضرورة عدم التناهي باطل و
 فيه اعرفت ولا ضرورة لنا على ان نجعل ذلك من جهة السابق لانه وجد آخر من اجواب كما في القواعد
 فان التأسيس ادلى فان قلت ان جريان التطبيق من غير الوجود غير معقول قلنا لا ندعي ان
 الجريان بدون الوجود حق ثابت بل حاصل كلا سنا ان منعم بالعدم جريان التطبيق اولان
 التطبيق جابر لكن المدعى ايضا مستحق والكل باطل لهذا ولذلك سواء كان التقادير صحيحة او
 لم يكن وهما مواخذة لفظية من ان كلام اشم مشعر بان خصم متقص بذنك المتقصين لم يسلك
 قوله فليتأمل والظاهر ان الامر بالتأمل مع كلمة فيه اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونه و
 للاشارة الى ان في الكلام ترفيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات معتمد اشم وبقيده ثبات
 احد وث فتوجه الامر بالتأمل بايد الشبهة توجيه بما لا يرضى قاله قوله بل نعم ان يدفعه قال
 في رسالة الواجب تعالى واكاشية القدرية في توضيح هذا المطلب ان المجتئين لاشك في زيادة
 احد على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق يتصل الزيادة الى جانب عدم التناهي فيلزم
 الانقطاع ولما لم يكن غير استنابة الغير المترتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر مقال
 تلك الزيادة الى جهة الاخرى بما وان كان واضحا في نفسه فلا بأس بان تزيدك ايضا ما فعل
 حال كلام من يجري بالبرهان في غير المرتبة يرجع الى ما قال اشم التجريد من ان وقوع كل واحد
 من آحادها قصة بانها الآحاد الكاملة في الصورة المفروضة ممكن ولا يقتل يفرض ذلك الممكن
 واقعا حتى يظهر ان خلف ولا يتجلى في ذلك لفرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفي في فرض
 وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا بهذا كلاسه وان فرض الممكن واقعا فان استوعب الوقوع كجملته
 فيلزم التساوي بين الكل والجزء وان لم يستوعب فزيادة الزايد بقدر الزيادة التي فرضت فيلزم
 انقطاع المجتئين بهت وتبجي كلام آخر مؤيد لاثبات الجريان في غير المرتبة ولا يخفى على من تأمل
 في كلام اشم في الرسالة وجد فساد هذا الكلام ولا شناعة ان نزيده ايضا فانه خفي على بعض من
 هو اهل الكياسة فنقول اننا نختار عدم الاستيعاب قوله فيلزم ان انقطاع قلنا غير مسلم تفصيله

ان السلسلتين اذ هما غير متعين لم يكن فيها ادراك كل وقتان وثلاث وهكذا فلو فرضنا ان احادنا كانت
بازا و احاد الكالمات مع بقاء الزيادة في الكالمات لا ينظر الزيادة في جهة عدم التناهي دكان هو المحذور
و غاية الامر ان اعدادنا ناقصة من اعداد الكالمات ولا يلزم منه محذور والسرفيدان ^{تطبيق} ^{تطبيق}
المفيد ههنا هو ان تطبيق المبدأ على المبدأ على المبدأ على المبدأ وهكذا وهذا ان كان في آن او زمان متناه
ينظر التقادرات في الجانب الآخر فان الاواساط منكملة واما اذا كان في زمان غير متناه فالتطبيق
لا يقتضي ولا يلزم منه محذور وغير المرتب لا سبادي له ولا ثواني الا بعد الفرض والفراض لا يمكن له
ذلك في زمان متناه فلا يلزم منه اخطأ فان اسرار الشارح التجريد باسكان وقوع احاد احد لما
على محاذات احاد الا خبر هذا الموضع فباطل وان اراد غيره فغير نافع والشارح في اسماخية القديرة
منع اول الاسكان وبعد التسليم وقوع الزيادة في الجانب الآخر وهو جهة عدم التناهي و انت بما على عليك
لا تصح نهدين الامرين بل قصارى امر الاعتراض احد المتعين لا اذ منع بعد منع فان اسكل الموضع
بجانب آخر وهو ان اعداد احد بل كما اعداد الاخرى فاما مع التساوي او التقادرات او منتهى آخر
سماثل لهذا المعنى لا بد من ان يسلم به فتدبر اذ عرفت ذلك فلك ان ترجع الى ما في الكتاب
و تركب التسامح فيما فيه من تجويز الزيادة في الاواساط فاعلم على ما قال بعض الفضلاء بطر
فانه لا وسط في غير المرتب ولا طرف الا بعد الفرض وحال الفرض قد عرفت حالها فان اقتضيت
اخرها هو فقد قلت اذن شططا عليك بتاويله بان تريه بالوسط ليس بطرف من اطرافه
فكان كلام الرسالة ناطق بمنع انتقال الزيادة التي كانت الى جهة الاخرى مستندا بان ليس له
اتساق ثم تجوز الزيادة في الوسط وهذا التطبيق دليل قاطع على انه لم يرد بالوسط المتعارف فانه
يوجب الاتساق على انه لا مضرة على اشم فانه قد حل عقد الفساد في موقع ولكن بعد ذلك يده
بسند شخص فلا يمنع كثير المداخله فيه هذا كلام تنزلي وبهذا القال والقبيل تبين سخافة ما قيل كون
الزيادة في الاواساط غير لازم وامكان واحد من الناقصة بازاء واحد من الاخرى كانه لثاني
المطلوب وما في الرسالة محل بحث وانما غيبت ذلك لو كان الزيادة في الاواساط لازما وهو ميم
وقد اظننا في ايضاح الواضحات وقد كانت عبارة الرسالة وغيرها من عبارة اشم لا يحتاج الى
امثال هذه الايضاحات ليكون الناظر والشارح في الاستنباط ولا يميل عنه بما وقع من الكلامات

جزا ما يمكن ان يقال في الكتاب واسدالم بالصواب قوله لي ههنا كلام ينصرف به هذا الرقعة انما هي
 هذا مني على مقدمتين الاولى ان المجموعات موجودات واثابته ان ابعاضها اجزائها من المجموعات
 وكلتا المقدمتين محل اقتضاها الثانية فالكتاب يشير الى ايقينها الاولى منع عليه بعض المتأخرين
 من المحققين وقال ان وجود مجموع اى مجموع كان غير مسلم وانما القدر المسلم وجود مجموع في ابعاضه
 حاجته فاقصد لولا عليه من ان الجمع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود
 فقد يقال عليه اولاً بان ذلكم لوقوع لازم من تحقق زيد وعمر وتحقيق اجسام غيرتنا ههنا والثاني على
 بيان الشرطية انه اذا تحقق ثلثة موجودات تحقق موجود رابع وهو المجموع واذا تحقق اربع موجودات
 تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام جسم البته ثبتت ان اذا تحقق
 زيد وعمر وتحقيق اجسام غيرتنا ههنا واما بطلان الثاني فلان اذا تحقق اجسام غيرتنا ههنا لا يسعها
 هذا العالم وقد يسع مجموع زيد وعمر واثبت من دار ههنا ولا يستتقص بيانها بالمجموع الذي في اجزاء
 خاصة فان المركب من الهوى والصورة مثلاً موجود ولا يلزم منه وجود مجموع رابع فان القائل
 شكر وجود كل مجموع ليس فيه حاجة جزئية بل ما يفي وقع هذا المخطط اودعه بعض الفضلاء من ان
 المجموع الرابع اعتبارى محض لا اعتباراً له مرتين فان الموجود زيد وعمر وثالث وهو المجموع ولستنا قلنا
 ان له وجوداً سوسه وجودى زيد وعمر بل قلنا ان المجموع هو وجود زيد وعمر وعلى انها موضوعاً لثبته
 فهذا المجموع له جزءان زيد وعمر والمجموع الذى اخذ من المجموع ومن زيد وعمر ولا خلاف في شتمانه
 على تكرير الذاتى فان المجموع الاول مركب من زيد وعمر وانه جزء لهذا المجموع فيه ومن زيد وعمر زيد
 مرتين اخذ بالجزئية مرة من حيث انه جزء اجزء ومرة من حيث انه جزء براسه فان قلت المعارض
 ناقض ونقض متوجه فان جميع اجزاء هذا المجموع موجود قلنا لان جميع الاجزاء موجود فانه لا يخفى
 له مرتين اللهم في اعتبار العقل ومطلوبنا ان المجموع الذى له اجزاء في الخارج فهو موجود وتامنا ان
 ارادة جميع الاجزاء كل واحدنا الصغرى ثم اذا المجموع ليس كل واحدنا وان راد جميع الاجزاء كل واحدنا الكبرى من اجل
 مصادرة الكبرى من حيثية وان راد كل واحدنا مصادرة جميعها في الآخر ففكر لا واسطاً ثم قد عرفت ما فيه سابقاً فانه لا يثبت
 في ان زيد وعمر اصدق على مجموعهما اثنان في الخارج وان المجموع حامل للمجموع لاكل منهما وصدق
 الاحكام الخارجية بوجوب وجود الموضوع وقول المستدل ان المجموع عبارة انما يشبه ان يكون كماله

على المحمود ومثل هذا المحل ان فرض انه غير نافع في البرهانيات فلا خفاء في نفعه في التبيينات
كما يقال البيت عبارة عن جميع جدران وسقف وبه موجودة فالبيت موجود وقد بينا في مقصود
ليس يشتمل على المصادرة فان قلت ان من لا يسلم وجود الجميع كيف يسلم وجود جميع الاجزاء فتسليمه
بمنزلة تسليم المدعى وباعتبارها حكم بالمصادرة قلنا ان المدعى واضحه كما مر من التبيينات وبهذا
ويمكن ان يقال وان كان بعيدا من العبارة انه في الصغرى يراد الجميع بمعناه الظاهر وفي
الكبرى كل واحد ذكر الاوسط فان فهم اليه ان كل شيء كل جزؤه موجود فهو موجود فواقع كبري
في صورة في الواقع ليس كبري والكبرى محدث ينساق الذهن اليه فصوره القياس ان هذا
عبارة عن جميع الاجزاء وذلك كل جزؤه موجود فينتج ان هذا كل جزؤه موجود ويضم اليه
كبرى مرة فتلك المقدمة ليست كبرى بالنسبة الى هذه النتيجة وان قال ان هذه الكبرى
مما قلنا ابدا به شاهد بان غيا يكون كل جزؤه موجودا لا ينتظر في الوجود الى شيء ويمكن ان
ينبه عليه بان الفياض اذا افاض صورة فلا ينتظر الجسم في الوجود القبة وتلكا بانا لا نعلم ان الجميع
مين جميع الاجزاء بل الجميع هو الموجود الحاصل من نفس الاجزاء وتوضيحه ان الاجزاء مثلا
عشرة موجودات معروفة بعشرة وجودات كل واحد منها بوجود واحد للجميع موجود واحد معروض
بوجود واحد الوجود الواحد لا يكون موجودا اكثر من وجود واحد فالجميع الذي هو موجود بوجود
واحد كيف يكون عشر موجودات معروفة بعشر وجودات والالكان للجميع احد عشر وجودات ايضا
طية اكد ليست على سبيل البدلية كما يكون وحده مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية فلو كان
عين الاجزاء لم تقدم شيء على نفسه قال المحققون ما يندفع به هذه الملاحظة منهم من عنده علم الكتاب
ان لا سر الصواب فليقل ما قاله هذا الراي في العلم اذ فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المتكررة مرتين
على ان يكون الغير المتكررة هي الملاحظة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وتبين ان يلحظ
الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المتكررة المثناة هي الملاحظة بالذات من
اول القصد قضي للماظ الاول وحدتان مثلا غير متكررتين مقدمتان بالطبع وفي الماظ الثاني
وحدة متكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات المتأخره في العدد ولك سبيل القول في الواحد والآخر
هي معروض الوحدة ومعروض الاثنيتي فالاشتان مجموع معروض الوحدةتين باو مجموع المعروضين

لا معروف من الوجودتين باثبات وجود كان ولا يذهب عليك انه لا يرد ان المجموعات والاعداد امور
واقعية كيف تختلف بالمشاغل فان مراده مساوي للمعالمين فالمشاعر هو الذي يصدق عليه انه
حاصل لهذا المجموع والمجموعات لا يصدق عليها ذلك اذا تم هذا فنقول ليس عليك دفع هذا الكلام
فان الضرورة قاضية بان المجموع لا وجود له سوى وجودات الاجزاء وتماثلها عليه ان المادة اذا
فرقت منقلبة الى صورة فقد زالت صورة وحدت اخرى وهي الكائنة فيحصل موجود آخر وهو
المجموع اما عند التقدم فظاهر واما عند هذا التقابل فلان في هذا المجموع صورة نوعية ولا شبهة لاحد في
ان الفيض ما وجد منه الا فاضة واحدة وهي افاضة الصورة لا افاضتان افاضة الصورة
وافاضة المجموع واما قوله والا لكان ان لم يكن على ان الموجود الواحد باي وحدة سواء كانت الوحدة
حقيقية كالعقل الامل مثلاً او اعتبارية كالبيت لا يكون له الوجود واحد هو في معرض اختيار بل
الظهور ان الكثير لا يكون له وجود واحد والواحد الحقيقي يكون له وجود واحد حقيقي والواحد الاعتباري
يكون له وجود واحد اعتباري وان كان ذلك لوجود في نفسه كثيراً وتماثله عليه ان الوجود اما
عين لما به كما هو مذهب القائلين بالماهيات لما كانت متعددة كيف يكون لها وجود واحد وان كان
ناية عليها فهو امر انتزاعي فلا بد ان يكون المنتزع من متعددة متعدد او لو بالاضافة اقم الان في الاصل
المجموع واما قوله وايضا عليه ان يفتقر الى اجزائه وليس على سبيل البدلية ولا على الاجتماع
بل بالمعنى الذي مر في كلام المحققين وتلخيص ان زيدا وعمر اذا وجدوا فاجمع منهما موجودا بالهبة
لان كل جزء منه موجود ولا شك في ان شياً يكون جميع اجزائه موجودا يكون موجودا لا بد له من اقسام
واذ ليس ههنا وجود آخر للمجموع وجود هو وجودات الاجزاء وتعلم ان كلام هذا القائل بعد
قسط من القول واقع على هذا الوجه اذ قال الشافعي عقيب ان العدد اذا لم يكن فيه جزء
صوري فتركيبه من الوحدات بين التركيب من الاعداد ان الاثنين موجود ثالث مغاير لكل واحد
من الوجودتين فجزئية كل واحد من الوجودتين ليس بين جزئية الاثنين واللازم جزئية لنفسه لا في
عليك ان العدد اذا لم يكن له جزء صوري ليس له جزء صوري الا الوحدة ولا شبهة لاحد في انه
لا حاجة في بعضها الى بعض فيكون الاثنان كزيد وعمر وامي مجموع منهما فلا يكون موجودا ثالثا فان قلت
ان الوحدة امر اعتباري فقلنا نعم لكن مرادنا من الشيء بالنظر الى الخارج ولا فرق عندنا عندنا في هذا الامر

المتاصل وبين الاعتبارى في هذا الامر وكيف يصح العقل ان زيدا وعمر ليس موجودا مع ان وصفه
عنى الاشئته امر واحد الوحدية الحقيقية امر ثابت له بالنظر الى الخارج فان قلت لعلمه فارق بين
العدد والمعدود قلنا الفارق مفقود وتعلم ان كلامه انه ان حررا انما على انهم القائل بعدم
ترتيب الامور الغير المتناهية لم يتوجه على انه هذا العقل والقال فان انهم قال بوجود مجموع اى
مجموع كان اى سواء كان له صورة نوعية او لا كما نقله اشم في مسلك اثبات الواجب وتفضل شيخنا
في طبعات النجاة في المقالة الثامنة وكفاك شأها عدلا فنع وجود المجموع في غير موضع وتعلم ايضا
ان المنع الآخر مع المستند وان كان جزء المستدل بالاستدلال القائل بان المجموع عين الاجزاء
لكن فيه تسليم لوجود المجموع ولو كان بوجود ثالث فلمستدل بان يقول ان كان موجودا والوجود ثالث
فالمطلوب حاصل وان كان بين الاجزاء فايضا ثبت المطلوب قتال فيه واما قال المحقق
في نقد لمحصل في بحث التشكيك الامام في المعرفة القول بان مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية
ليس بصحيح لان الاجزاء مقدم على الكل والاشياء الباقى كل واحد منها مقدم على شئ متاخر عنها من
ان يكون نفس متاخره بجزان يعبر عن الاجتماع ماهية هى المتاخمة لا يدل على انه مجموع وجود
ثالث بل يتناول المعنى الذى مر في كلام المحققين بلا موعود حذف ومجاز فاعتبروا يا اولي الابصار
وفيه شئ فان كلام الامام في الكسب والكسب لا يتحقق الا اذا وجد المكتسب في الذهن بقدر وجود
او كاسب فالحال الذى هو جميع الاجزاء كاسب وبعد وجوده وجد لمجد ودنا لمجد ودان مغاير للمجد
في الوجود وليس موجودا عند وجوده فهو امر ثالث مغاير للاجزاء فلزم القول بالامر الثالث ولو كان
المحدود وبين احداهما انتقار بالفاظ مفصول احد حصول المحدود فلم يتسبب من احد شئ قتال فاد
لمحق عزيز قوله فالمجموعات الموجودة الجمعية هناك ثبوتى بعدة قناهية الى الاثنين لانها متفقت
شيا فاشيا فاذا اتت الى مجموع لا يكون بعده قناهية مجمع يكون ذلك المجموع اثنان فيكون المجموع
الاول قناهيا لانه ما كان زادا على الباقي الا بعد المتناهي والزايد على المتناهي لك قناه وهو
ظاهر قوله وان شئت قلت والفرق بين الوجوديين ان الاول تسلسل في جانب احده وهذا
تسلسل في جانب المعلول لان الاثنين معلول الواحد وفى هذا ايضا رد على انهم القائل بمجاز
التسلسل في المعلول وتقدم من الشارح في بيان التضال ان البرهان غير مختص بتسلسل دون

تسلسل ولكن كان الانسب عليان بين اولاهما محمد عليه كسهم في هذا التميز كما بين عندهم في التناقض
 وغير المرتبة قال من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على الانهية
 بالامتناع في سلسلة التصاعد ولعل مطلقا في سلسلة التنازل ولعل اول وبقول الفصيل ان
 في سلسلة الترتي على تقدير الاتساق ليس يوجد عليه تعيين في محاذ العقل انها لا محالة تكون مغيرة
 اولاهم من تلقاء عقل سلسلة المرتبة باسرها في التقدير وان ذلك ميزان الحكم بالا حادثة والامر
 في سلسلة التعارض على خلاف ذلك فكل من قلت كيف يحكم على جملة البراهين انها على هذا السبيل والقد
 يستبين في برهان ايجثيات والتضايقات ان حكمها محسوب الذيل على سلسلتي التصاعد والتنازل
 سواء من غير مرتبة قلت لك اما تحققت ان ميزان الحكم بالا حادثة بحسب اى برهان قيم يستلزم
 شرطى الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل من جهة الانهية فمما لا فرق يصرح بما على السبيل العقل
 والمطلوبات المجتمعة في الوجود كما تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية بنفس الذات بما هي الذات بسبب وقوع
 في الخارج اذ ليس لها في حاق الاحيان الا محبة الصفة فاذن نقول في صورة التصاعد يكون العقل المرتبة
 التصاعد الى الانهية مجتمعة كحصول باسرها لا محالة في مرتبة الذات المطلوية الا نغرة فيكون الترتيب
 والاجتماع ايضا جميعا في جهة الانهية لها واما في صورة التنازل فالمطلوبات المرتبة لا يكون مجتمعة في
 مرتبة ذات العلوية ليس المحلول لا يتبع لما للوجود في مرتبة ذات العلوية على خلاف الامر في المطلوية فانها
 واجبة الوجود في مرتبة ذات المطلوية فاذن في المطلوبات المرتبة الى الانهية يكون الانهية في
 جهة التزامي والتنازل والترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اخرى خلاف تلك المجتمعة
 وهي جهة الترتي والتصاعد الى ههنا كلامه وليس يظهر اعنا فان الضرورة فاضمة بجزان البرهان
 في اى ترتيب كان سواء كان من جهة التصاعد والتنازل وقد صرح به في غير موضع ان الاجتماع
 في الدهر كاي وان المطلوبات مع العلوية في الدهر والمطلوبة بالعلوية او الطبع انها هوى بعض
 ملاحظات العقل واذا كان المحلول مع العلوية في الدهر والخارج والزمان ان كان من الزمان
 وفي الدهر طلبة ومطلوبة فيكون الترتيب في الدهر فيز يد واحد لما على الاخرى الى الاخر ليس
 وجوب الوجود للعلوية في مرتبة وجود المحلول باعتبار المطلوية المقتضية للترتيب مستصحب لاتخاذها
 آخره الترتيب باعتبار والاجتماع باعتبار اخر مع ان البرهان جار لك في جهة المحلول المرتبة

ثابت في الواقع الاجتماع ايضا لكن باعتبار امر آخر ولكن صفتا الترتيب والاجتماع ثابتتان للاحاد السليست
وهذا يكفي وليعلم ان هذا المحقق نعيم البرهان في المتعاقبات الماضية باعتبار وجوداتها ههنا مع انه
لا ترتيب باعتبار الدهري بل باعتبار الوجودات الزمانية وفيه عليه ما يعتد به في لزوم انقطاع الاعم
الاعتبار الدهري فان المتعاقبات الاستقبالية مجتمعة في الدهر فيثبت صفتا الترتيب والاجتماع من ان
في الدهر لا ترتيب بل ليس فيه الا الاجتماع المحض وهذا بينه وادركه في المتعاقبات الماضية من ان البرهان
خارج عنه فيها وتبرهان بكميات ليس الا البرهان العرشي الذي ولا بأس بان يفيد وقال والافانك
انضباطان الحكم المستوعب لشمولي لكل واحد اذ صرح على جميع تقادير الوجود لكل واحد من الاحاد
مطلقا سواء كان منفردا عن غيره او ملحوظا مع الاجتماع كان فيسحب ذيله على المجموع اذ على ايضا من غير
استرادان يخص بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان الحكم بكمية غير حكم الاحاد وقال في تقدير البرهان
ان كانت اعداد موجودة او حركات او اذمنة مرتبة فالعقل الصحيح يحكم بانها اذا كان ما بين عدد ما هي عدد
كان وما بين واحد اخر واحد كان لا يتناهي فقد انحصر صميم النهاية بهت وان كان ذلك اي ما بين
عدد بين تلك متناهيما فكل ايضا متناه ولا يتوهم انه قياس لكل المجموع على الافرادى مع انها مستفادان
تارة بل انه حكم اجمالي على المراتب على الاستغراق العمومي بحيث يستوعب الجملة كما توسل ما بين
نقطة اخرى نقطة اخرى دون الدراع وهذا غير فارقي بين المعلومات ولعل ليس حكم بجمعة البرهان
في الاجسام مع الاجتماع فيها بحسب الوضع والترتيب باعتباره وبجوانها هو باعتبار الاجتماع في الدهر
والترتيب الوضعي فيه وكذا لعل والمعلومات مجتمعة في الدهر والعليات متعاقبات ثابتة في الدهر ايضا
ومجمعة فيه ايضا فاما عدم التحقيق في مرتبة العلة فيفسر ذلك لان فرضنا اجساما غير متناهية بحسب العلة
او اجماعها لفردة كذلك كما ينسب الى النظام فيبطل بضمه البراهين وان كان ندره يبطل بوجه آخر
ايضا وليس واحد منها في مرتبة الاخر فاية الامر انها مجتمعة في الخواص وفي الدهر وفي الزمان ان كانت
زمانية والترتيب الوضعي في الدهر وفي الزمان فاذن قيل باعتبار الخارج فيضمه ايضا فلا بد من ان
يسمى البرهان بهذه الاعتبار فكذا لعل والمعلومات فتاخر كلمات هذا المراسخ غرض
ولعل اسد يحدث بعد ذلك امرا قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مكملا من الاعداد الخ هذا سؤال
على ظاهر قوله لا بد من تحقق الواحد الخ فان الاثنين عددا واحدا على كون الكلام في العدد والمعدود

على ظن السائل ان العدد والمعدود وسواسيان في التركيب فحسب اولاً تسليم التساوي وثانياً
 بالتفرقة وعلى التقدير الاول بحسب بان العدد مؤلف من الامداد ولا وثانياً بان كل ما كان في غير
 موضع فان كل ما كان في المعدود وحاصل معتمداً على ان العدد مثل العشرة ان كان مركباً من الامداد
 الخارج من ان يتركب من كل معدومة او من بعض دون آخر وعلى الاول انما بان يكون مؤلفاً من عدد
 اثنين وثمانية مثلاً ويكون يتم العشرة بهما ولا ينتظر الى امر آخر يحصل ثم يكون مؤلفاً من آخرين مثلاً
 يكون كل ما بهيته ايضا بهما وهكذا وان يتألف من جميع الامداد التي تحتها حتى لا يتم ما بهيته من اثنين
 واربعه وستة واثنين وثمانية وثلاثة وسبعة وهكذا وعلى الاول يستلزم تعدد ما بهيته شيئاً واحداً في
 في تصحيح تكرار الاجزاء فان الاثنين مثلاً جزء الستة وجزء براسه مع الثمانية وقس على هذا وهذا بطل
 والشق الثاني من اول الترتيب يستلزم الترجيح بلا مرجح ولم يتعذر من الشك للشق الثاني من الترتيب
 الثاني لا يعلم ما دلت نظراً ولا حال استلزام التعدد الى حاله فكانه قال لو لم يتعد ولا استلزام التكرار
 ولم يورد البيان لانه كثيراً ما يحرك بيان المقدمات في مقام الاجمال ويصحح كلام آخر لاجل حاجته فيها الى
 هذا التقدير وهنا وجوه من شبهته الاولى المنع على لزوم الترجيح من غير مرجح فان تألف شيء من شيء
 لا يقتضي ترجيح مرجح وهل هذا الا كما يقال ان كبرهم لم تألف من يسملى وصورة وما باله ما تألف من
 العقل وغيره وهذا كما ترى قلنا ما نحن فيه وهذه شبهة اخرى الثانية المنع على لزوم تعدد ما بهيته كما
 في القرابة اقول لا يخفى انه لا يلزم من تركيب العدد ما تحت من الامداد تعدد ما بهيته ذلك العدد فلو
 ان يكون ذلك العدد مركباً من امور متماثلة كحقيقة وتفصيله في الحاشية الثانية بعد تسليم لزوم التعدد
 المنع على بطلانه كما في تلك الحاشية بعد قسط من القول على ان ابطال تعدد ما بهيته المركبة من
 اجزاء شاملة على اجزاء اخرى على التبادل بان يكون كل جزء من كل شأنا كجزء من الاجزاء وجزء
 آخر مشتمل على اجزاء اخرى تامل الاربعة المنع على المنفصلة باستناد تجويز تركيبه بالعدد المشتمل على اجزاء
 التي تحتها الخامسة المعارضة تقريراً ان العدد ليس ببولع من الوحدات فان تقوسه منها ليس على
 من تقوسه من الامداد فيلزم الترجيح من غير مرجح وهذه كلها ضعيفة الا الاولى فان لها قوة من وجه
 اما المنع الثاني فمنه من يحارص ويندفع ايضا بما سيحج في دفع الاول واما الثالث لمكاره صريحة فان
 تعدد ما بهيته شيئاً واحداً بطل ما بهيته كما يلح من التحريم الذي مر واما الرابع فلان العدد المشتمل على اجزاء

الا للوحدات فتجزئ وتسلم المدعى واما الخامسة فلان تقوم العدد من الوحدات تخرج باعتبارها
لادم على كل حال هكذا قال شافع التوحيد وقال الشافعي في تيممه فلا يمكن توهم انك كما نخلات الاصل فاما
يكن انك كما ولا يكون ثابتا قبح يرجع الى الوجه الثاني وان لم يتم في لك وقران اللادم على كل
حال يخرج الوحدات في كونها جزئية بعضها اولى بالجزئية وان جزئية غير مبروح لم يتم لان رجحان
صدق المقوم على بعض الافراد لا يمنع صدقه على غيره فكيف في صورة شكك في ما كوجه الثاني ان تصدق
لكل عدد من الخطة عامه من الاعداد يكون لنا لان العشرة مثلا اذا تصدقت وحدتها من غير
شخص بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصدقت حقيقة العشرة فلا يكون على من الاعداد
في حقيقة ثباتها وانظروا ان كلا الوجين مستقل لا يرجع احدهما الى الآخر ولا ضرورة لنا على ذلك التعميم فان حاكم
الاجواب الاول ان تقوم العدد من الوحدات اتم ضروري فان العدد مؤلف من الوحدات لان اتم
فان كل الية العدد اثنان وثلاثة فالثاني مؤلف من الاثنين ووحدة والاثنان من وحدتين وجزء اخر
جزء فالتجزع في تقوم الاعداد من الاعداد ان كان فوامرنا لا ينبغي ان تقوم الاعداد من الوحدات
امروا قبح البتة ومع هذا بل هي متقدمة بالامداد ايضا لم لا لتوجب المعارضة وحاصل الثاني ان
البداهة شاذة فان الوحدات كافية في تحصيل العدد في راجحة قال ايراد ان معان على مقدمة الجاهل
ان تقوم الاعداد بالوحدات ترجيح من غير مرجح ومختلفان بالاستناد ومثل هذا غير عزيز واما المنع
الا على فلهذا ان العدد ان فرض نفسه بالعدد فالضرورة شاهدة بان ثمانية واثنين باهما كما قال
في تحصيل وكذا استه والاربية وكذا غيرها فاذا نظر الى ماهية العدد في لم يمتحج الى تحصيله بعدوان
جميع فالكمل سواء قال قول بان المقوم من بعض دون آخر ترجيح من غير مرجح بعضه ان اشياء نسبتها
الى شيء آخر على السواء باعتبار خروج والدخول يكون بعضها ذاتيا والآخر عرضيا فبما ينفع الثاني
ايضا فانه اذا استوى نسب الاعداد فليزوم تعدد الماهية تعدد واضح فاما اذا نظرنا الى ثمانية واثنين
وقطعنا النظر عما سواها ومبدأها محصلين للعشر من غير ان ينظر الى امر آخر وذكره المقدمات لا يكفي
لمن يجب النوع وكان من المنوع وهما مواخضة يشبه المداخلات اللفظية وهي ان هذه المقدمات
ان كانت واضحة فلا يحتاج الى اقامة البرهان على نفي تقوم العدد من العدد فان هذه قريبة من
الدعوى والامر بعد الوضوح يبين قوله قلت هذا الكلام التام يشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية

هذا وعرضي من غير بيان علمنا ولا تعويل على ما قال بعض الفضلاء ان هذا من الاستدلال على ان المجموع
 احسن العدد انه فرد وكل واحد من الوحدات امر اخر ومطلوب علم اسم في رسالتنا ثابته الواجب ان العلم
 الاول وجزئية كل واحد من المجموع لا يستلزم جزئية المجموع ليس الوحدة مادة بكل عدد فالوحدة مادة
 مشتركة بين الامداد والعدد ليس بمادة مشتركة بين الامداد ولكن لا يستلزم مادة الوحدة مادة
 العدد وكله لجزئان لا يستلزم جزئية الوحدة جزء العدد وما يمكن ان يثبت عليه ان شيئا اذا فرض ان له ثلثة
 اجزاء كالبيت مثلاً من العدد وان لم يحددهم فيعلم ان يكون له اجزاء اكبر من ثلثة وهكذا الحال
 فيما له صورة فحيث كبحسب المؤلف من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية فله ثلثة اجزاء فليس ان يكون
 اكثر من ذلك العدد اجزاء بالجملة احكام معروض الكل لمجموع مفارقة لاحكام الكل لا فردى وآية
 اشار من هو محيط العلم بحسب ان العدد على تقدير عدم اشتراك على اجزاء العنصري هي الوحدات حيث
 انها معروضات لبيان اجماعها الوحدات المتحدة ضرورة ان العدد حقيقة جملة وشئ مركب
 والوحدات بدون تلك الحيثية ليست تلك ودخلنا في العدد لا يستلزم دخولها من تلك الحيثية لغير
 بيان حيث عرّض لبيان الاجتماعية داخل في العدد بل اراد ان الكثير بما يؤخذ كثير امضاد بالوحدات
 المتحدة وبما يؤخذ معروضات تلك الهيئة فالعروض والبيان كلاهما خارجان ولذلك تقادرت الاحكام
 الخارجية وليس في المعروض بنية اجتماعية من حيث الجزئية وشمل هذا الاختلاف ما قاله في الماهية
 المأخوذة بشرط شئ وبما شرط شئ من ان الشرطين خارجان انما هما في البيان المحض ولا يجب ان
 ما تم نقلنا من عند علم الكتاب كتاب اسرار الحساب فيما روي وجوه المجموع مع لا يصر عليك دفع
 ما يثبت ان حيثية العروض ان وقت ادم اعتباراً بجزء العنصري وان خرجت عنه يكون الوحدات المتحدة
 وظهر تبين ان المنع الوارد على جزئية معروض الاثنين للثلاثة لا يقع له في كلام اسم وفي القراءة
 نسخ في وجهه ان العدد يجب ان يكون له جزء عنصري لان الوحدة من مقولة كيف وليس من
 مقولة والكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو كان العدد محض الوحدات يصدق
 عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكمال لمختص الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا يقل
 من ان يكون المعروض واحداً لبيان المقدرة القليلة ان الكل كما يصدق على ما على ما شئية القليلة وقيل
 نظر فان الكثير ما هو كثير ليس هو العدد بل الكثير من حيث انه معروض للبيان الاجتماعية فالمقدرة لا يخرج

المركب
 والوحدات
 ٢

العدد

العدد
الواحد
الواحد

المطلوب وايضا لا كفاية فيما اذا تركب العدد من اجزاء الصوري فان ذلك الجوز لا يكون جوهرا لا يتبع
تقوم العرض من الجوهرا فلا بد ان يكون عرضا وذلك العرض لا يجوز ان يكون سوى الكيف فانه لا جمال
لكية لا اذ اما متصل وهو ظاهر البطلان او منفصل فيكون المقعد ورجبارة من الوحدات واما بعد ان
بها قيام احوال بالحل وتقل الكلام الى هذا العدد فلا بد من وحدات وكلم منفصل آخر فان الاعداد كلها
متساوية الاقدام في الاجزاء على ان ذلك الكم المنفصل لا يكون الا ذلك العدد ولا اقل منه ولا ازيد
عليه كالعشرة مثلا فاعشرة وحدات وعد عارض لها واما العشرة واما بطر براهته فوكيف فيها
اسمى كيفيات وهي الوحدات واما اجزاء الصوري وكيف الكلي كما يصدق على واحد من
الفرادى يصدق على كثير من اعدادها فيصدق على الجميع كيف فلا يكون كما قال قلت ذلك
الجوز يجوز ان لا يكون كيفا كما ان الوحدات ليست كيفا عند بعض قلنا سلنا فلا قل من ان يكون
لا كما فيكون الوحدات من افراد الكم وذلك الجوز ايعم وتيج الكلام واذ اعرفت هذا فلا يجد ان يستفيض
كلامه بكثير من الصور فخال وقد يؤيد المنع على المقيدة انك لا تكل كل الجوز فان كل جزو لا يصدق عليه
انه جزو ولا يصدق على جميع الاجزاء انه جزو اريد ان ليست شعري ما ذا يعقل في الواحد الحقيقي الذي
لا عدد فيه بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه
الواحد بذكر كلفه وتيمنا لا يخفى فان زيدا انسان ولا شبهة في زيد وعمرا ايضا انسان غاية الامر
انها انسانان فان الطبيعة باهي ليست بواحدة ولا كثيرة فزيد وعمرا بذكر لا شبهة في انهم اناس واليه
اشارت احاشية القدرية قالت بالحسن الذي قلنا ثم اردت بهذه العبارة الا انه يصدق على الواحد
منهم مع قيدا لوحدة وعلى جميعهم مع قيدا لكثرة اعني يصدق على الواحد انسان واحد فقل هذا انما المنع
مع المستند فالاجزاء الكثيرة الاجزاء والا فواحد الكثير من الواحد الحقيقي واحد من فالكثير يصدق عليه
لكن من الكثرة هذا هو كماله حقيقة وان كان ينبغي على مقدمات سلمية عندهم فلا كلام عليه فقل فيه
ويمكن ان يقال بان كينس متدريج المادة الخارجية وان كل الجنس له فصل ولا يحصل ما به تسمية
بجنس فقط والوحدات تتج اجزاء ماوية فلو لم يكن للعدد جزو صوري فيلزم تحقق الجنس بلا فصل وبقا
نحي على امرين الاول ان الجنس له اتحاد مع المادة والثاني ان العدد ما به محصلة لوحدة
حقيقية فانه لو كان ما به استهارة لم يتعوض فانه يتعوض بالعدد وامثاله فانه لا جزو له سوى المادة وقدره

الاستدلال بما مر من الشارح العجود على ان العدد محض الوحدات وتجميعه اذ مراد افان تصور الوحدات
 من غير شعور الى آخر فقد تصور كنه العدد وهذا ان تم دلل مر كما على ان العدد هي الوحدات ولا يخفى ان هذا
 الاستدلال يفكك استصحابه من المورد فان عروض العدد يلغى في الخارج على تقدير نفى الجزء العنصري
 يحتاج الى المحل فالى المجموع الذي لا حاجة بين اجزائه لا تحقق له وانا لا تحقق واحد واحد والوحدات كما
 بين واحد منها الى آخر فان قلت لا يجدان يفرق بين الاعتباري والحقيقي قلنا لا نارق عند العقل
 الصحيح فان زيدا وعمراد وكبرا ليسوا بحيث ثبت لهم امر هو ثلثة اى مجموع وحدات في الخارج كما انهم ليسوا
 بوجودين بل انما الموجود واحد واحد ولا تحقق للمجموع قوله وجنثه كين كل مرتبة اى كيف كين مجموع
 ان العدد عبارة عن محض الوحدات وهي امور متوافقة والضرورة ايضا قضت بان لا يحصل من امور
 متوافقة امور متخالفة فان قلت ان العدد امر اعتباري وفيه يجوز ان يكون التماثل يتحققا قلنا بعد
 التسليم وقال العدد في مقولة اخرى وهي الكم يكون مجازلا فانه لا يكون اجتماع امور هي من مقولة او
 ليست من مقولة مستلزما لدخول الجميع في الاخرى الا المصاد ايضا لا دليل على ذلك يستعمله قالوا
 من تماثل الاحكام من الاصمية والمنطقية مثلا غير تام يجوز استناد الاحكام الى الخصوصيات التي
 للامداد التي ليست بينها تماثل نوعي وايضا يستبعد العقل بان تحصل من امور متخالفة بدلت
 ان يكون صورة نوعية فيها والعقل غير قارقي بين الكم المنفصل وغيره فتأمل فان هذه مقدمات
 بلا بينات عليها ان ادبكت في معرض المنع فاكل فاسد والا فيبطل تلك لدعوى قوله ثم عدم تركيب عدد
 من الوحدات اى لم يظهر انه ما للفارق فان الدليل الثاني في العدد ثابت بجزئية الجميع من المحدود
 فان الجميع الماخوذ التعدد من عشر موجودات موجود فاما تألف من جميع المجموعات فيلزم التعدد
 او تألف من بعضها فلزم الترجيع من غير مرجح فان قلت عند انتم هذا الدليل غير تام وذلك لانكم
 تركيب لعدد من العدد فجزء الى اليل غير نافع قلنا مع قطع النظر عن جریان الدليل العقل غير قارقي
 بين العدد والمحدود اللهم الا ان يفرق بان العدد ماهية محصلة والمحدود ماهية اعتبارية وفيه ما فيه
 ثم انه لو دمج قوله فان قلت على المنع فالاستناد كما هو منطوق بقوله وهو م لا ينفع هذا الكلام كثير
 نفع وقوله فاما العلم بماهية الاطر بين ولا بين فان لنا فارقا قدر في وجود الجميع وقوله فان مجموع
 زيد وعمراد واطاهر وشرح لان عدم خروج هذا المجموع عن الجميع الثاني في غير ظاهر بل هو خارج كما هو لفظ

كما يشهد به العدد والظواهر العدد والمعدود يستمران بالذات متغايران بالاعتبار فان لعشرة محمول
 بالمواظاة على اثناس وليس الوحدات محمولة على تلك الالاناس فهم باعتبار فردا اتم اثناس باعتبار اتم
 عرض لهم كقوة عشرة ومدد قدم تركيب العدد مستلزم لعدم تركيب المعدود وهذه المقدمات ان كانت
 غير مطابقة لاصولهم ولكن يقبلها الذكي وتعلم ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجبرية فان
 قدر من كسفي الوجه الثالث من اوجبه دليل الفلاسفة على حدوث العالم اشارة الى ان التفسير
 سطقا كانت في اجراء البرهان فلا ريب في ان المجموعات لادوم ولزومات فهنا سلسلتان سلسلة
 لادوم وسلسلة الملزوم فجزى البراهين قال من عنده علم الكتاب كتاب سلسلار الصواب ان كل عدد
 فان حقيقة الوحدات التي سلسلتها ذلك العدد بشرط استقاء وحدة اخرى وانما يتنوع العدد بالوحدات
 المتحققة بالاسرعية فاذا ن ليس عددا لاثنين من اللوازم ايضا العدد الثلاثة كما هو ليس من المقدمات
 ولكم معروضات الاثنين بالقياس الى معروضات الثلاثة مثلا قال هذا طريقة بعض الناقين من
 فلاسفة الاسلام ولا يرباب ان هذا البيان غير مانع عن اجراء البراهين ولا يقدح في الاجراء برب
 الواضح فان المعروض من حيث انه مقيد ليس بلادوم لكن ذاته من حيث هي معروضة للاجتماع لازم لا شبهة
 فهذا الكلام ان مراد احد به دفع كلاهما وهو اجراء البراهين باعتبار اللزوم فهو غير مانع قوله وعلى ذلك
 يستنى ما اختاره بعض المحققين انه وهو نصير الدين محمد الطوسي في شرح الاشارات وتفسيرها ان الواحد
 لا يصدر عنه الا واحد بطول هذا النظم للعالم فان الواجب واحد فطول له كذا وكذا معلوله وكذا فليس
 ان يكون في العالم سلسلته واحدة فقط فحول التخصيص ما بدنا لكثرة الاعتبارات في المعلوم الاول متبا
 الامكان عن ذاته والواجب من علته ومثل هذا في المعلوم الثاني والثالث وهذا مما لا يصفون
 شبهة وشك فليطلب من يثبت امتناع صدور اكثر من الواحد فادرك ذلك لمحقق موافقا لاصحاب
 الاشراف كلاما بهلا يلزم وجود سلسلته واحدة فقال في النظم السابع اذا فرضنا سبدا واول وليكن آ
 وصد عنه واحد وليكن ب وهو في اول مراتب معلولات ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط شيء
 وليكن ج وعن ب دوه شيء وليكن ه فيكون في ثانياة المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر
 عاج جزا ان يصدر عن ب بتوسط اشئ كان في ثانياة المراتب ثمة اهلان يصدر عن آ بتوسط دوه شيء بتوسط
 كوه دوه ثمة بتوسط ه ثمة ثالث وجو سبب ج ك ل ح وبتوسط ب د ه س وبتوسط ج د ه س وبتوسط ب د ه س

وبتوسطه ثمانية وعشرون جزءا وواحد عشر من جزء كذا في عشرة وكون
 هذا كله في ثلثة المراتب هذا الكلام المحقق بقوله دلي ذلك اما اشارة الى وجود الجميع كما يشير اليه لفظ
 ذلك لشي البعيد وتقرّب اليه اذ يمينه ما قيل اشارة الى مغايرة الجميع للجميع فان مراده بالمغايرة
 الخارجية اى بحسب الوجود كما ذهب اليه اشم فلا يرد عليه ما يقال عليه على هذا ليس بقوله دلي ذلك
 زيادة نفع اذ المغايرة بين الجميع لا تغل الاكثر منه غير محتاج الى مثل هذا التاميد ووجه عدم الورد ونظاير
 لكن يرد عليه ان دعوى الابتناء غير مسلمة فانه ما قال الا بصدر شئ عن الجميع آت بج وهذا لا يدل
 على ان للجميع وجودا كما قال اليه بعض المتأخرين من المتحققين فان صدر شئ عن الجميع يمكن بان
 الغافل آت بج شرطان لعدان كان مطلوبه ان الابتناء يضم مقدمة ثبت سابقا في وجود الجميع
 فكل كلام وقع في الصدور البتة على شرطية شئ موجود مبنى عليه وآتيا لا خفا في بعد هذا التوجيه
 اذ اشارة الى جزئية الجميع للجميع فهو ايضا غير مسلم فانه لا فرق ولا بين للجزئية ولو قال قائل لا بصدر
 شئ عن مجموع آت بج يضم مقدمة ان مجموع عدم خروجه ظاهر كما يلوح من كلام اشم سابقا فاما هل
 ان مجموع آت بج لا بد ان يكون موجودا لكون الكلام في المصادر الموجودة وهذا شئ على وجودات
 واذا وجد فلا بد ان يكون جزءا لعدم خروجه ضرورة ليصح ان صحت المقدمات وحكمة الامران كلام محقق
 غير مبني على الجزئية ودلي المغايرة ودلي الوجود فان ابتناء ليس لاطل ان لا احاد ووجودات ولا اتحاد
 جزئية وواحد منها فاعل واخر شرط ونقل هذا القول كثير من التأنيين لوجود الجميع وجزئية فنعلم بان
 القرابانية من عدم ظهور وجه الابتناء ودلي الجزئية وآتاه بعد هذا القول بل لم يظفر ما قلناه من ان
 مع الثلثة موجودة مثلا نفية خفاء فان مجموع الثلثة مجموع فعد اثنتان ايضا موجود فاعده لا فرق بين
 مجموع ومجموع وان لم يكن موجودا لاثنتان والثلثة سببان وانظروا من كلامهما الكلام على الثلثة
 خاصة قوله ودلي هذا يشي البرهان المشهور آه الابتناء على الوجود ^{في عدم} ووجه ابرهان مجموع الممكنات
 لو لم يكن موجودا فلا يطلب له ملته فآية الامر يكون الاحاد ملته ولها ملل متسلسلة فان ابطال التسلسل
 فيقتض غير ضم وهو اقامة البرهان يصفو عن مؤنة ابطال التسلسل او الدور واما الجزئية فلان
 يظفر ابتناء عليها ليس حاصل البرهان ان اجملة لا بد لها من ملته وهي لا يجوز ان يكون جزءا فيكون
 خارجا وهو الواجب والمجموعات لو لم يكن اجزاء وهي ممكنة كيف يسر ان خارج ذاتية

الشيخ يقيم لهذا البرهان مع ان جزئية العدد للعدد ونكره وقد عرفت ان العدد والمعدود شيان على
 هذا الحكم فكذا من العيب قوله ولا قبح في هذا الدليل اى لا قبح صمما فانه ربما يقبح بالترام عليه بجملة
 نفسها ولم ينع في موضعه وهذا القبح بلا دفع فان المجموع ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فكيف
 ان يكون اسعلا لا تب ويصلح موح له الى غير انها. ية فالجميع من آلى لانه ية معلول للمجموع ب
 الى غير انها ية ويقوم من كلام المتأخرين المحققين ان القبح بوجدين الاول القبح في اقتناع عليه
 والثاني منع احتياج الجملة الى علة وتوابعها على ان المجموع موجود بوجود ملحقة واما لو كان وجودا بجملة
 بوجودات الاجزاء فيكون موجودا بلا شبهة فيحتاج الى علة فالقبح الا القبح الواحد فما قبل حشره
 القبح قوله فلم ان المتعدد والاقول انه قد وقع على تمام الكلام من وسيله ههنا كلام الى ههنا ان كان قوله
 وعلى ذلك تبينى انه اشارة الى الوجود وان كان اشارة الى الجزئية فتقريره على قوله وعلى ذلك تبينى صحيح
 بلامرجه قوله وما يتوهم آه وقد مر الكلام على وجه التفصيل فتذكر فان قلت قد ذكرتم فساد هذا التوهم فاما
 الايراد ههنا قلت مقصوده دفع لراد يد على دليل اثبات الواجب ولذلك افصل تفصيلا وان شئت
 قلت اد توهم على القول السابق لكن ايداه ههنا لان قوله وعلى ذلك وقوله الآخر وعلى هذا تبينى وقعا
 في البين للتأيد فهذا التوهم حوط بالدليل بهذا التأيد وبجملة فالامر سهل قوله فان قلت انهما
 اشتراط الترتيب في صحة جريان البرهان وقد اثبت ان الترتيب ثابت في جملة غير المتناهى فافور عليه
 ان معلومات اسد تعالى يلزم ان تكون متناهية على هذا التقدير لجريان البرهان تلخيصه ان الامر لم يلزم
 غير متناهية وعله تعالى تعلق بكل منها فالعلوم غير متناهية بالفعل وقد اطله البرهان فالمراسن لمعلومات
 الاشياء من حيث انه تعلق العلم بها لا ذواتها واجاب بسلية شيها من حيث انه تعلق العلم بها فان
 علم الواجب بسيط واحد انه قد قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الى تفريع على كون علم الواجب تعالى الى
 واحدا بسيطا مستقلا بالتمسك حاصلا ان كون العلم واحدا والمعلوم متعدد الماكان متحققا عندهم فيكون
 اجالا فان الاجمال قد يكون بهذا الوجود وقد يكون بمحصل متعدد وبصورة واحدة بحيث يكون ذلك
 امحصل سبه بمحصل متعدد وبصورة متعددة وهذا علم بالقوة للامور المتعددة ويمكن ان يكون هذا التوهم
 مثل ان يقال زيد حيوان ناطق فمو انسان وقوله ذهب بعضهم الى ان اسعطون على قوله في الجملة
 فيكون داخل في المخرج باعتبار ان العلم الاجمالي ليس علما بالفعل عند التحليل من النظر واعتبار ان العلم

الواحد لا يتعلق بمصدر اوله كمن علواً مستكشرة فغير عالم وظهر اوهام فاسدة فان العلم عبارة عن الاكشاف
وهذا يمكن ان يكون بظهور المعلوم نفسه عند العالم ويكون ذات العالم مبداء للاكشاف وهذا هو الوجه
الطبيعي وان ساء زمانا الوقت فستحصل انشاء الله تعالى قداما معطوف على قوله ولذلك ذهبنا لغيره
او فيكون ذكره في البين استطراداً فان قلت هذا الجواب انما يتشبه على مذهب القدماء ان في العلم حصول
والا على مذهب العلم الاول واشياء القائلين بالطبع صور المعلومات في ذات تعالى كما فينا كما نقل
عنه وعن الشيخين ابي علي وابي نصر وان كان عبارة في الشفاء نافية للارتسام لكن الاشارات
ناحية مبهمة فلا قلت لما كان التحقيق ذلك دخله في الجواب والا فلا مدار عليه فانه على تقدير الانطباع
لم يثبت قولهم بالطبع كل المعلومات بصور متعددة بخلاف المعلومات هذا جهل والذي من مذهب
ان الكليات معلومة بحصول نفسها وانجزيات المادية معلومة على وجه الكلية وعبارة النجاة نص
في ان انجزيات معلومة باسبابها بحيث ينحصر في شخص لما كان العلم بحصول الصورة لازم حصول صورة
بازاء كل معلوم فقد لازم الصور الغير المتناهية البتة فان الكليات ان جاد منع عدم تناسلها فلا يجوز
منع عدم تناسل انجزيات وصور المنصورة في اشخاصها فيلزم عليهم جريان البراهين فيها فيلزم تناسلها
وليزم عدم معلومية بعض الاشياء لانها غير متناهية بمعنى لا تقف ثم لا حاجة في اثبات الترتيب
الى ما ذكره الشيخ المحقق لان الشيخ صرح بان الصور معلومة بتوسط بعض بعض السبل يلزم صدور الكثير عن
الواحد فعرض الشيخ المحقق لهذا المذهب اشارة الى ان البراهين تسلسل في الصور الطبيعية
لازمة على قائلها فافهم فانه لمحق غريب قوله فان قلت ان هذا اعتراض على عدم الاشتراط المذكور
بنفس المعلومات فانها غير متناهية بلا شبهة وواجب بان لا يرد علينا فاننا قائلون بتناهي الكواثر
في جهة المضي واما الكواثر الاستقبالية فهو لا تقفية فاجد منها فهو متناه فجريان البرهان ان كان يكون
باعتبار وجودها العلمي فقد عرفت حاله او الوجود الخارجي وهو بمعنى لا تقف الى حد فلا يرد عليه نظر
فان علم الواجب ليس بزماناً كلياً فاننا نعلم زياراً ما نه سيوجد او وجد الآن ادانس ولا منته ولا تقباً
ولا اسامحاً عند الواجب تعالى كما هو التحقيق وتنظيره مركز الدائرة ونقطة من نقاط القطر غير المركز
فان كل نقطة عرض على المحيط فهي متفاوتة النسبة بحسب القرب والبعد بالنسبة الى تلك النقطة
وليس كذلك بالنسبة الى المركز فكذلك المعلومات الواجبة بالنسبة اليها بعضها متوقع الوجود وبعضها مدلل

في بقاء الوجود وليس الكسب بالنسبة اليه تعالى كما هو التحقيق في سبيل الشق الثاني في عدم الوقوف غير متحصلة بل كلها عنده سواء سببه وبقى هذا الاعتراض على ان الزمان مع الكائنات المتخصصة باوقاتا موجودة في الدهر والواقع فيمنه يمكن ان يكون ملحقا بالزمان مع انية من الكائنات المتخصصة باوقاتا كما هي عليه والتكلمون لا يقولون بوجود الزمان على هذا الوجه ولا يقولون بالدهر كما هو مزمع الفلاسفة بل الزمان عندهم امر موهوم ظرفية على سبيل التوهم وكلما يوجد في حاق الواقع وكلما يعدم بعدم عن حاق الواقع فالقبليات والبعديات عندهم بحسب الوجود والواقعي كما قد عرفت سابقا فالباري الفعال كان موجودا في الواقع مع عدم الاحداث وكان قبلها ثم اذا وجد بعضها صار معها في الواقع وبقى مقدما على الم يوجد ثم اذا انعدم هذه الاحداث صار بعده ويتوهم من هذه القبليات والبعديات استدارا في فاصل بين الاحداث والواقع الذي فيه حدوث الاحداث كما امر محمد كاد واليا تعالى يعلم في الاول كما يوجد فيعلم انه يوجد في الواقع بحيث يتوهم قبل وجوده مدة كذا ثم ينعدم عن الواقع بحيث يتوهم بين العدمين مدة كذا يبقى ويستتر فيه وجوده والعلم بها ثابت له تعالى من الازل فان اخذت هذه الاشياء ويقال انها غير متناهية بجري فيه البرهان فان اخذت بما هي معلومة فلا وجود لها انما الانكشاف لا غير وان اخذت باعتبار وجوداتها في الواقع فهي متناهية لكن غير واقعة الى صحتها البرهان بتحقيقة فلا اعتراض على التكليم نعم يرد على الفلاسفة اللازمين الى وجودات هذه الاشياء المعلومة في الدهر فانهم فاهم لمحق غريب فاجاب من عنده علم الكتاب كتابا سرارا لصوابا من البرهان على مزمع الفلاسفة ان المعلومات حتم مسلم انها ليست لا تقف لكن لا ترتب فان الاحداث بينهما كان مقدما على بعض آخر باعتبار الاعداد والاعداد في هذا النوع من الوجود فانها مجتمعة والاعداد في الاجتماع فالترتيب ليس الا باعتبار الوجود المتعاقبي اى الزمانى ولا اجتماع فاضم شرط البحران ونحو الاعتذار لا يتصح من قبل اشم فان المعلومات لما اجتمعت بالنسبة الى الواجب تعالى فالمجموعات مستحقة بل شبهة لانها اجزاء وتحقق الكل بدون اجزائه اى موطن فرض محو دهننا بحث فانه بهذه البراهين باطل ما عدم التناهي في جهة الماضي وهذا القدر بعينه جارهاك فان التفرقة تحكم وحيلة الامران اجزاء البراهين في الماضي اما باعتبار وجوده الزمانى فهو متعاقب الاحاد فلا جريان وان جرى باعتبار نسبة الى الواجب يعنى بالنسبة الى حضوره فهو مستقبل سواء كان فرق باعتبار ان الماضي قد دخل

في الوجود والمستقبل متوقع فقد عرفت حال هذه التفرقة وان فرق بان الحضور آرب عن الترتب
فالماضي لك والفرق تحكم كان قلت قطعنا النظر عن تفرقتنا بين الماضي والمستقبل فالتقول في المستقبل
فانه باعتبار الحضور مجتمع والترتب باعتبار الجزئية للجمهور لمجتمع او باعتبار اللازم قد ثبت فاجتمع شرط
الجزيان كانت ان صح وجود الشرطين غاية ما سيردني في هذا المقام ما قد قلنا في حديث الدهر فتره كره
فان قد مرنا سابقا ان البراهين تجري في الامور المتعاقبة المتسلسلة في ظرف الماضي والمستقبل واما
منه بطلان مرسوم الفلاسفة في الدهر ولا يطر المتكلمين اصلا ولا يعلم ان المتكلمين مع اصحابهم لم يكونوا
ما قاله الفلاسفة في الدهر حقيقة حكوا بحريان البراهين في الماضي والمستقبل وقد صار لهم ان حوادث الماضية كلها حاضرة
من القوة الى الفعل في الواقع فلو كانت غير متناهية لم وجودها فيكون بدون مخالفة آخرى الواقع في تطبيقه على الكل على ما
ايجز التناهي والسادس وهذا بخلاف الاستقباليات لانها لم تخرج جميعها الى الفعل وما خرج لا يخرج
الا متناهيا فلا يلزم ان خلفت ونحن نقول ان الماضية من وان خرجت لكن خرجت على سبيل التناهي
في الواقع لما خرجت قدر منها الى الفعل الا وانعدت القدر الذي قبلها والقدر الذي انعدت
صارت من قبيل الغفاء بعد ما كانت واقعية فالبراهين ان حريته في القدر الموجود منها فهي
متناهية وعدد المتناهيات فيها متناهية وان اجري في الجميع الماضية فهي مجموع موجود في الواقع
وسعدوم وهذا المجموع غير مستحق اصلا فلا يمكن فيه التطبيق ولا يطلب تكافؤ المتناهيات اصلا فالفرق
بين الماضية والمستقبلية في جريان البراهين في الاول ديون اثنية تحكم بل الحق عدم الجزيان
فيها على الفعل بالكار وهو الفلاسفة فانهم لم يجمعوا في حبيب قوله واعلم ان المتكلمين انهم ذهبوا الى شك
تصوره ان التعلق الذي لا بد له من وجود المتعلق به هو التعلق بحيث يقتضيه وجوده حقيقة فعل
فان كان شئ المتعلق ومثاله الذي هو متاخر له ذاتا وما به لا يكفي للتعلق ولا شك ان زيدا
وجوده ليس وجوده في نفس الامر فاذا اقرر هذا فنقول اذا تصورنا زيدا قبل دخوله في حريم الجحيم
فلا بد ان يتسام صورة منه في الخيال كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني وتلك الصورة امر حال
في قوة تشخصها ووجودها ليس عين وجود زيد والا فرضنا ان باق الى حين دخول زيد في عالم الجحيم
فيلزم ان يكون لشخص واحد وجودان وتخصان وهو بطء براهية فكلما لصورة ان كانت شيئا تاما
الذي يلزم المتكلم عائد بلا خفاء وان كانت متحدة مع زيد بالنوع فحاصلها كمال زيد بالنسبة الى عمر وقده

قلنا ان وجود زيد ليس بمن وجود عمر فلو كفى مثل هذا الوجود في التعلق بالمعدوم فليكن وجود عمر و
 التعلق بزيد المعدوم وليكن ايضا وجود الشيخ وايضا كيف يكون تلك الصورة وجودا خاصا ساطعا
 مدركا مع تلك الامور ليقضي الوجود في نفسه كما هو مقرني مدارك الخصم ولا يتصح نفى علم زيد قبل الوجود
 فانه مخالفت البداية والتصرجات وايضا يحكم على زيد بان وجوده امثاله وليس بوجوده الآن وبذره
 الاحكام ليست ثابتة لتلك الصورة فانها موجودة بالفعل ونحن هنا لاح ان هذا السؤال ليس مختص
 بهذا الدليل بل وارد على دليل المشهور على الوجود الذهني بل هو وارد على نفس الوجود الذهني قائل
 اجاب الشيخ عن هذا الشك في بعض تعليقاته على شرح التجويد بان ان اراد الشاك ان الوجود الذهني
 ليس بمن زيد بوجه من الوجود فهو يخط فانه بعد تجريد الصورة الذهنية عن الشخصات الذهنية بين الوجود
 الخارجي وان امادته ليس مبدءا اخذنا مع جميع الشخصات فهو مسلم لكن لا يظهر خصم ولا ينفعه فان تقدير
 المسلم هو وجوده المتعلق مطلقا هو موجود في الذهن فانه بين الموجود الخارجي بعد حذف الشخصات
 واتته باعرفت من تقرير السؤال لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب بظاهرة ويظهر قوة الاشكالات اوردا
 عليه نافذة كلامه متقاربة مع ما دونه نفسها الاول ان الشخصات متباينة فلا يجوز اجتماع اثنين منها في
 شخص واحد وبذره المقدمة براهته والثاني انه اذا اجتمع في تلك الصورة شخصان لزم ان يكون هذا
 الشخص شخصين فانما الماهية مع كل شخص شخص آخر فالتالي ان لو اجتمع شخصان الذهنية واخارجية في
 شخص واحد فليحتمل ان يكون لكل واحد منهما دخلا في عادة الشخصية او لا فان كان الاول كان
 تشخصه بكيها فكيف يكون قبل التجريد وبعد تشخصه واحدا وهو شخص خارجي وعلى الثاني لم يكن باذره
 شخصا شخصا ولا ريب في ان مبنى هذه الاعتراضات على امر واحد وهو ان الشخص الذهني متحد بالشخص
 الخارجي تشخصا وشخصا لم يجر الا ان الصورة الذهنية بعد التجريد من الشخصات الذهنية متحدة مع تشخصه
 الخارجي هذا كلام صادق لان الصورة بعد حذف الشخصات عنها ليست الا الطبيعة المرسله وتوقع تحق
 الشخص الخارجي وانما قلنا ان قوته لا يظهر مالم لا قدر ان الوجود الذي لا بد للتعلق هو وجوده المتعلق
 حقيقة فالصورة الذهنية ان كان وجودها عين وجود الموجود الخارجي فيلزم المخرجات التي اوردا
 وان لم يكن كذلك بل يكون مينا له بعد حذف الشخصات فمذا الوجود خارج عن بحيث ليس كما مران
 زيد بين وجوده بعد حذف الشخصات فبالله لا يكفي في التعلق حتى يستلج الى الوجود في الذهن هذا

في بادي الامر كان الشئ فصلان الصورة الخيالية والحسية كمتنفة بالكميات والكيفيات المخصوصة بحيث
 باي عن مرض المشتركة وفي الصورة الخيالية التعميد عن العلاقة الوضعية بينها وبين مادتها وفي الصورة
 الحسية لا بد من علاقته وضعية وهذا نص منه بان الحمل في الحاسة نفس الاشخاص الخارجية باي
 أشخاص ودلائل الوجود الذهني لو كانت على ان يحصل هي الاشخاص لم يشهد المحقق قد قال
 في الحاشية الجديدة على شرح التعميد ان الشخص الخارجي ليس تشخصا لا بسبب الخارج فلا يمكن
 تكثير الشخص في الخارج واما في الذهن فليس ذلك الشخص تشخصا بل يجوز تكثيره في الذهن ولذا
 تعرضه تشخصا في قوى كثيرة وتبيننا يظهر ايضا ان الحاصل في الحاسة بين الشخص الخارجي مع الشخص الخارجي
 لكن هذا الشخص غير آي عن التكثير كما لا بد من هذا ان الصورة الحسية ان حوت عن تشخص يبقى تشخصا
 متحدا عما ان سلم بها فلا يرد اصله وينتفع اشكالات التعداد ان لم يسلم ويصير بداهة فلا فائدة لا من شكل
 ومحاول الشخص ذلك لنا قد با حاصلا ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كما تقرر في موضع
 والصورة ربما يكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه واذا حكم عليها بعد
 الحكم الى الامر الخارجي فنقول الشك ان الحكم على الجزئي بالمعوم ان كان مرادنا الحكم على النفس الجزئي فذلك غير مسلم
 فان الحكم عليه هو المعلوم بالذات والمعلوم بالذات ليس بالصورة وان ارادنا الحكم على الصورة الذهنية على قول
 يتعدى فهو حق لكن لا يفرقا ولا ينفعه وهذا لا يعنى ايضا حق الوقوف فان الصورة الذهنية معلوم بالذات
 بالمعلم المحسوس وهذا العلم غير كاف في ذلك الحكم بل هو متفجع على العلم المحسوس بالمعلوم وهو ما يشبه
 بقطع النظر عن تشخيصات الذهنية وآيينا لما كان الموجود الخارجي وهو غير الصورة تشخصا ووجودا
 فكيف يتعدى الحكم اليه تحقيقا بما ساد ان الصورة الذهنية لما نحون الاتحاد مع الوجود الخارجي فاما
 تصور المعوم المطلق اي مفهومه ولا يشبهه في ان الصورة احصائه منه لا يكون معدوما البته مع
 ان لما نحون الاتحاد مع حقيقة المعوم حقيقة ولذلك نيجر الحكم عليها الى المعدومات والسر فيه ان
 الحكم عليه لا ينظر فيه من حيث حصوله في الذهن وتشخصه بالذهن بل ينظر فيه من حيث هو معدوم
 وهكذا فيما نحن فيه حكم على الصورة الذهنية لاس من حيث انها صورة ذهنية تشخصه بالذهن بل من حيث
 انها متحدة مع الموجود كالفرد المنتشر فالمعوم عليه والمتعلق هو الصورة الذهنية الموجودة في الذهن
 ولكن لكونه حائلا لنحون الاتحاد مع الموجود الخارجي يسري الاحكام عليه الى الخارجي وما شبهه بالاشياء

باتحاد المعلوم بالانتشار مع الموجود الخارجي المعلوم في البهيز المتشابهة بالببيض هذا الاتحاد معلوم بالوجود
 غاية الامر لا يمكنه معلوما ضرورة ان فارقا تتحقق بين وجودي زيد وعمر ووجود الصورة وزيد كان
 لا تفقد على تفصيله كما لو اوجب تعالى قاتا فلم ضرورة او برأنا ان علم ذاته وذاته هو وجوده لا الوجود
 المصدرى المعلوم بذاته مع ان لا يمكنه شيئا من ذلك فكذا الكلام اشبه كما ينظر بالنظر الى كلامه فان
 اراد المحاول في ان حجابا بالوافق ولكن تصح ايراد مشكل وان اراد غير فطالب بالبيان في غاية انها
 ان صح فيها والا فينبغي ان يبرح عنها وتعلم انه لو اورد الشك باستقاض الدليل بالمعدومات
 المحضة فان العقل اذا تصور ما فقد وجد التعلق بين العاقل والمعدوم المحض والدليل ثانيا في ذلك
 له وجه بل هو انظاره لاشية هم في الاول ان وجود زيد في المستقبل يجوز ان يكون كافي في التعلق
 وان وجوده انما في الابل كبقايتة واما المعدوم المحض فلا وجود له لاني اخرج ولاني الذهن فانه
 لا حقيقة له اما لا يكون له حقيقة لا يكون موجودا في موطن فانه لو كان موجودا في موطن سواء كان
 هو الذهن او غيره فلا يكون معدوما مطلقا فيرفع بمثل ما روي طالب التفصيل من سائلكه المحمولى
 المطلق واسد اعلم قوله وان غير انما انظارهم ما التجبوا بمحدث التعلق لرفع هذه الاشكال بل هم جوف
 التعلق بالمعدوم مع انهم منكر الوجود الذهني كما نقل عنهم وذهبوا الى تميزه على المعلوم كالتعلق بعلم
 به وانما قالوا بمحدث التعلق لانه لو علم بوجوده في الازل وهو موجود فيما لا يزال لزم الكذب كما قال
 الشيخ ابو الحسن الاشعري ويفهم من كلمات المفسرين وهو سري عنه قائل فانه لا يخفى عن شوا رب
 المشبهة كما ينظر لك فيما اخبر اليه سابقا في الكتاب وفي اسما شية قوله وفيما ذكرناه فخلص عن ذلك
 والزمي يظهر لنا انه لا يخلص للشئ ومن هو على اثره من حزب حدوث العالم والا فخلص فخلص
 اما الاول فلان العالم بجميع ما فيه لما كان حادثا كان معدوما في الازل فكان اسد ولم يكن مع شئ
 فكان اسد تعالى موجودا والعالم معدوما عنده محضا فلو كان عالما فقد تعلق العلم بالمعدوم
 وقد كان عنده من اجلي البدديات ان التعلق بين العالم والمعدوم المحض كان محالا وقد قول
 ببساطة العلم وكونه اجماليا لا يكفي كما لا يخفى فان قال بالوجود الذهني فقلنا ان يقول ان
 ذلك الوجود والاذان حادثا لم تكن موجودة في الازل وان قال بانقسام المعدومات في
 الواجب فلا ببساطة في العلم على انه مخالفت لرائه فان اشبه منكره لا رتسام وان قال ان عالم

بوجه كل جابج فلما كل ايضا ان يقول فلا يكون عالما بزيد وعمر وما هما زيد وعمر وقد قالوا هو لا يدرى
 وايضا فتشنيعهم على القائلين بالعلم بالوجه الكلي في غير موضع قتال واما اثباتي فلان المعلوم عندنا
 قديم فالعلم قديم ولا محذور وما الاحداث فليست بعددته في الواقع بل انما عدمه بالنسبة
 الى زمان زمان كعدم الجسم من مكان ليس يوجب عدمه في الواقع فامد تعالى عالم بالزمان فاني
 لا بانه ماض او مستقبل فان المضي والاستقبال انما هو بالنسبة الى ما هو نسبة له الى الزمان واما
 ما هو متعال عنه فلا يقاس اليه شيء واستقبال كما مر من نسبة المركز والمحيط واما احباب الاحداث
 فليس يصح منهم ان يقولوا ان عدمه اضافي فان امد تعالى في الازل وليس معه شيء في الواقع
 فلا زمان وله تقدم انفاكا في الاختارج لا بحسب مرتبة من مراتب العقل فقط فان الاحداث بل العلم
 كلها معدومة وحال كون الاله عالما فليزم اكلت ولا يلزم على خصم خلف فان العالم انلي دهرى
 وحادث زمانى ولا نسبة له زمانية تدا فائدة فليكن هذا ايضا من اذلية على القدم وتقريره على الوجه
 المفصل ان الواجب عالم من الازل لا ينفك عن صفات العلم وليكن هذا ههنا موضوعا فلو كان العالم
 حادثا في الواقع لتعلق العلم بالمعدوم وهو خلف بما زعمه اهل ابدىيات فلا بد من ان يكون قديم
 وهو اما قديم دهرى ولا يلزم عليه فساد او قديم زمانى وهذا في جميع الزمانات يكره الضرورة وعلى
 الاول فاما الاشخاص بحيث لا يكون لما عدم زمانى ايضا كالعقول مثلا او بحيث يكون حوادث
 بالنسبة الى الزمان والاشخاص متعاقبة فيه فالزمان قديم بالخصوص ولا ينفك بالقدم الا هذا القدر
 وتعلم ان ما في القرابعية من قبل المتكلم ان الواجب ليس بزمانى وكذا اصفاته فتعلق العلم بوجود
 المعلومات فيما لا يزال كما يقول خصم بحضور جميع المعلومات عنده من الازل الى الابد كل في وقته
 حادث لكن القرابعية قالت هذا اسلم فما اختاره اهلهم واحالت بزمانه الى الآتي يحتاج الى تأمل
 فامض فليكن ان اخذت التذكري ما قلنا نوعيته في جواب الافساد قوله وقد اسبقنا ان نذكر الالاف
 بالوحدة المحتملة وليسين المحتملة والغبين المحتملة الاتمام ويجوز ان يكون من الشين المحتملة والعين
 المحتملة وهو معروف قوله ثم اقول انج اشارة الى رد دليل استدلاله انهم على القدم واما الاستدلال
 فتقريره ان العالم لو كان حادثا لكان الزمان ايضا حادثا لكونه منه فيكون مسبوقا بعدم وهذه
 السببية انفاكا كية فهي زمانية اذ لسبق الزمانى ليس لاكون السابق بحيث لا يجتمع مع المسبوق

في الواقع بالنظر الى السابق فيكون قبل الزماني زمان وهذا مع فالحديث مع واجوب عند واضح
 فان الزمان عند المتكلمين اوهي ليس موجودا اصلا فضلا عن ان يكون قدرا او عاذا لكن انهم
 الحق سلك في اجواب مسلما آخر بعد تسليم وجود الزمان فده بوجه آخر وتقريرا لردان العدم
 سابق بسبق لا يقتضيه استداد اعميته زمانا بل يجوز ان يكون العدم سابقا بحيث لا يجمع مع
 الوجود ولا يكون معبدا سوى السابق وليسبق ولكن الوهم لكونه مشغوقا بتقدم الزمانات
 وما قالوا بتجليل الاستداد الزماني في اكثر الامور لا يجده في اول الامر ولا عبرة به
 في الاستداد المكاني واجواب عنه ان العدم لا يسبق لذاته لكونه قد يوجد بعد ايضا فلا بد من
 سببا يكون بحسب محاورته نعم مقدما وهو الزمان فانه ان كان مقدما لذاته فيها ولا فيحتاج الى
 معيار آخر ولا تسلسل فينتهي الى ما هو مقدم لذاته وهو المنع بالزمان واتجاهاه ان تقدم العدم
 على الزمان وتاخره ان تحقق كلاهما بالذات للعدم بحيث نفى الواسطة في العرض وصيرورته متاخر
 لا ياتي في ذلك لا يجوز ان يكون هناك واسطة في الثبوت وهي تعلق ارادة البارى وبه
 يتقدم تارة وتاخر اخرى فافهم وتية نظربوجه آخر فان العدم اللاحق وان كان متقدما مع العدم
 السابق في مطلق العدم ولا كلام فيه بل الكلام في خصوصية العدم فيجوز ان يكون العدم كمالا
 مقدما لذاته كاجزاء الزمان واجواب ان العدم محض لا خصوصية له سوى المحض فانه لا حاصل
 له ان هو الا من الامتزاغيات الا فذلك له سوى المحض وهي لا تحصل الا بالاضافة والمضافات
 اليه ههنا واحد وهو الزمان فلا يكون له عدان للاحق وسابق فحينئذ عرض التقدم لو كان
 لذات العدم لكان العدم الواحد سابقا ولاحقا بهت فلا بد من امكان آخر ليسع تقدم العدم
 وتاخره فان قلت فعلى هذا ما ذكرت يلزم ان لا يكون لشي واحد عدان قلنا نعم ليس لشي عدان
 بالنظر اليه نفسه فقط بل انما العدان له بالنظر الى الزمان فعدم زيد من زمان عدم وعدمه من
 زمان آخر عدم آخر فالمضاف اليه متعدد كسلوب الالكوان المكائنة من زيد ولا سبيل لنا ان
 نقول هذا في عدم الزمان فانه لا زمان قبله وفيه نظر فان العدم لشي واحد واحد لكن العدم
 المضاف الى شي لذاته متقدم فعدم كل شي مقدم على وجوده بلا افتقار الى مكان واما العدم
 اللاحق فهو لكونه ليس عدان في الواقع بل انما هو عدم من الزمان البعد موخر فلا محذور فيكون

ان العدم كما هو قبل هو بعد ايضا غير مسلم فان العدم الواقع ليس الا قبل واما العدم الاخر فهو عدم من
 الزمان لا عدم في الواقع فان الشيء الغائب في زمان لا يرتفع عنه واما يرتفع عن زمان هو بعد ذلك
 الزمان واما جواب ان طبيعة عدم شيء معين وليكن زيد اذا نظر اليها من حيث هي هي لا يتاني
 التقدم ولا التأخر بل اما نسبة واحدة اليها ولذلك يقتضي معيار التقدم والتأخر ان العقل
 كما يجوز ان كان انعدام العالم فوجد وكان الانعدام بدون زمان لك يجوز ان كان وجد قدما
 ثم انعدم مرة فهذا انعدم واقعي فلا خصوصية له بالتقدم والتأخر ولذلك نراك تقولون ان
 العالم قابل للتأخر واما اختلاكم في الوقوع وتوهم آخرا ان الضرورة قاضية بان تقدم عدم يكون
 ان يميز بين الوجود والعدم زمان حامل للتقدم غير معقول وفيه نظر فذكر في الشرح من حديث
 اخلاط الوهم لما كان الوقاية وهذا ما قالوه ولكن دعوى البداية من المجانبين من جانب
 انخصم ان تقدم الاعلام بدون مرور زمان غير معقول ومن جانب المتكلم ان هذا بداية
 الوهم بل الجواز امر ضروري والا قرب ما عند انخصم قائل فانه دقيق وبالغور فيه تحقيق والعدم
 الموفق بتسهيل الصواب قوله وقولهم اننا نهمم الخ فيه اضطراب فانه ان اراد ان تقدم اجزاء
 الزمان بعضها على بعض لا يمكن الا بالمرور استعدا لسوى الزمان فلا شبهة في صحة منعه والمستند
 صحيح لكن احدا ما قال به فضلا عن انخصم الملقب بالحكيم فان اراد ان ذلك التقدم لا يمكن الا
 باستعداد سوادا كان هو الزمان ادخيره فالمنع باطل ضرورة اليس الزمان استعداد ولا يصح
 الا بان ينكر الزمان في اصل المنع فمأصل المنع ان تقدم الاجزاء امر وهي فانه لا زمان فلا
 اجزاء فلا تقدم فكانه منع على قوله ان العالم ان حدث كان الزمان حادثا فان الزمان
 ليس شي حتى يصنف بالحدوث او التقدم كما قد بينا سابقا هذا غاية معناه وفيه ما تقر
 في وجود الزمان على ان المستند في غير موقع فان التقدم الرتبى في الاستعداد المكاني لم اهم
 موجود وهو استعداد المكان وقد عمت الاستعداد من ان يكون نفس المتقدم والمستأخر
 ادخيره وللزكان الزمان متناهي الخ قد عرفت شرحه فتذكر قوله فانه مستقدم الخ فيه اشارة
 ان الواجب تعالى مستقدم على المحادث قدما انفكا كما وهذا المتقدم ليس بزمانى فان الواجب
 تعالى مبرا عن الزمانية فليعلم ان يكون العدم لك وقد عرفت حال المنع والمستند بسبب نظر

